The Interpretation of Ps 144,14: Applying a Pluralistic Approach to a Manifold Difficulty

Three of the traditionally held characteristics of Hebrew poetry — terseness, elevated imagery, and parallelism — not ordinarily impediments to interpretation, prove to be major obstacles when it comes to translating Ps 144,14: אַלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים אֵין־פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת וְאֵין צְוָחָה בִּרְחֹבֹתֵינוּ. For instance, the brevity of the expressions אין־פרץ and אין יוצאת when combined with the poetic imagination extend almost endlessly the semantic possibilities for these terms. Even when the meanings have been narrowed down through the exercise of disciplined semantics, they violate the thematic continuity required by verse fourteen's demonstrable parallels to the previous colon. This in turn has resulted in alternative proposals, which preserve the thematic unity but at the expense of forcing poorly documented or novel meanings upon almost every term in the verse.

Recognizing the difficulties, in 1973 J. Ziegler attempted to break new ground [1]. After copiously documenting previous solutions and finding none of them to be totally persuasive, he offered his own translation (see below), which did succeed in easing the tensions, but only through what some may consider to be an artificial manipulation of the text. And although his article became the platform for future discussions of this verse, his personal contribution has not been greeted with enthusiasm and has failed to achieve a paradigm shift. The lack of consensus continues to the present day.

Therefore, the following article will conduct a fresh analysis of the competing positions and advance a new, pluralistic solution, which attempts to integrate the various schemes by exploiting their strengths and abandoning their weaknesses. The hope is that the introduction of a context thus far overlooked will achieve this synthesis and result in an interpretation that is cogent, both through its simplicity and its ability to overcome many of the philological difficulties.

---

[1] J. ZIEGLER, "Ps 144, 14", *Wort und Geschichte.* Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag (eds. H. GESE — H.P. RÜGER) (AOAT; Kevelaer 1973) 191-197.

I. Pastoral Orientation: Miscarriage

Historically, a number of interpreters have understood v. 14, partially (v. 14a), if not entirely, as assuring the reproductive success of the herd [2]. Consequently, the NASB is typical of others when it renders the verse as, "Let our cattle bear, without mishap and without loss, and let there be no outcry in our streets!" This translation is supported primarily by its continuity with the topic of livestock fertility, which occupies v. 13 [3], especially if אלופינו מסבלים means "our cattle are heavy with young", as many suggest [4]. Also, Gen 38,29 can be adduced in support, since the words פרץ and יצא occur together there as well as in Ps 144,14 and indisputably involve birth in the Genesis passage [5].

---

[2] E.g., S. TERRIEN, *The Psalms.* Strophic Structure and Theological Commentary (The Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI 2003) 897-898, 900; L.C. ALLEN, *Psalms 101-150, revised* (WBC 21; Nashville, TN 2002) 359, 360; *NIDOTTE* II, 498 and III, 692; *TLOT* II, 561; *HALOT* 403; J.L. MAYS, *Psalms* (Louisville, KY 1994) 435; A. MAILLOT — A. LELIÈVRE, *Les Psaumes.* Psaumes 101 à 150 (Genève 1969) III, 241; A. DEISSLER, *Die Psalmen* (Düsseldorf [2]1969) III, 206; F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Psalms* (Grand Rapids, MI 1968) III, 379, 383; H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15; Neukirchen-Vluyn 1961) II, 940, 941, 944; W.O.E. OESTERLEY, *The Psalms.* Translated with Text-Critical and Exegetical Notes (London 1939) II, 570; H. GRIMME, *Psalmenprobleme.* Untersuchungen über Metrik, Strophik, und Paseq des Psalmenbuches (Collectanea Friburgensia III; Freiburg 1902) 129; T.K. CHEYNE, *The Book of Psalms; or, The Praises of Israel.* A New Translation, with Commentary (New York 1888) 359, 360; RSV, NEB, NASB, ESV, TEV, Zürcher Bibel (2007), Elberfelder Bibel (2006).

[3] Cfr., M. SAUR, *Die Königspsalmen.* Studien zur Entstehung und Theologie (BZAW 340; Berlin 2004) 254, n. 26.

[4] GKC 390; N. PETERS, *Das Buch der Psalmen* (Paderborn 1930) 351; F.-L. HOSSFELD — E. ZENGER, *Psalmen 101-150* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg 2008) 776, 785; H. EWALD, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes* (Göttingen 1839) 417; J.J.S. PEROWNE, *The Book of Psalms.* A New Translation with Introduction and Notes, Explanatory and Critical (Grand Rapids, MI 1966) II, 467, 469; GRIMME, *Psalmenprobleme*, 129. Likewise, numerous German commentators cited in ZIEGLER, "Ps 144", 194. Apparently, "heavy with young" was first formulated by Reformation era exegete Samuel Bochart. F. BAETHGEN, *Die Psalmen* (Handkommentar zum Alten Testament; Göttingen 1892) 438; S. BOCHARTI, *Hierozoicon sive de animalibus sacrae scripturae* (Lipsiae 1793) I, 296.

[5] ZIEGLER, "Ps 144", 193. Although Ziegler makes this (hypothetical) suggestion, he does not endorse it (see below).

1. *Reproductive Definition:* מסבלים

This position, however, suffers from the following weaknesses. First, "our cattle" (אלופינו) is accompanied by a masculine, rather than feminine, predicate to describe the alleged pregnancy, מסבלים [6]. Even so, the conflict can be mitigated by considering אלופינו an epicene noun [7], which can accept modifiers corresponding to either the natural gender (Gen 32,16, גְּמַלִּים מֵינִיקוֹת) or grammatical gender (Hos 13,8; Prov 17,12, דֹּב שַׁכּוּל) [8]. It should be understood, however, that although the possibility remains, positive evidence for אלוּף as an epicene noun is clearly absent (see Jer 3,4; 11,19; 13,21; Mic 7,5; Ps 55,14; Prov 2,17; 16,28; 17,9).

Alternatively, if אלופינו functions as a nominalized adjective, "our tame ones" (see Jer 11,19) [9], it would presumably yield distinctive terminations for each gender. Thus, for pregnant cows we would expect אַלּוּפוֹתֵינוּ* followed by a feminine participle, מְסֻבָּלוֹת.* Likewise, a separate feminine termination would be expected if אלוּף were a dyadic noun (e.g., פַּר, "bull"; פרה, "cow") [10].

Second, it is important to recognize that the root סבל is never used elsewhere in the OT (or in other Northwest Semitic languages) to signify pregnancy [11], although it could be argued that such a meaning is conceivable, in light of the typical biblical poet's creativity and flexibility with words and images, especially in this section of the psalm. Even so, unless there are compelling reasons for this choice, documented meanings are to be preferred.

---

[6] SAUR, *Die Königspsalmen*, 254, n. 26; R.G. BRATCHER — W.D. REYBURN, *A Handbook on Psalms* (UBS Handbook Series; New York 1991) 1160-1161; ZIEGLER, "Ps 144", 195; H. GUNKEL, *Die Psalmen* (KHC; Göttingen 1926) 608; F. ZORELL, *Psalterium.* Ex Hebraeo Latinum (2d revised ed.; Rome 1939) 355.

[7] So DELITZSCH, *Psalms, vol. 3*, 383; GKC 390; CHEYNE, *Psalms*, 360; F. HITZIG, *Psalmen* (Leipzig 1863) 443. P. Joüon considers אַלֻּף to be exclusively masculine. P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three.* Syntax (trans. T. MURAOKA) (Subsidia Biblica; Rome [2]1996) 498. Nevertheless, שגר אלפיך (Deut 7,13; 28,4.18.51) indicates that it may be epicene. Cfr., BAETHGEN, *Die Psalmen*, 438; CHEYNE, *Psalms*, 360.

[8] B.K. WALTKE — M. O'CONNOR, *An Introduction to Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN 1990) 107; JOÜON, *Biblical Hebrew,* 493-494; GKC 390.

[9] BDB 48; *HALOT* 54.

[10] See WALTKE – O'CONNOR, *Hebrew Syntax*, 106-107.

a) alternative meanings for מסבלים

Other suggestions include "well cared for", "well fed", and "laden with produce" [12]. "Well fed" follows the ancient versions, which render מסבלים as "stout", "fattened", or "strong" [13]. Unfortunately, the only witness for this reading is itself uncertain: יִסְתַּבֵּל הֶחָגָב (Qoh 12,5). The LXX, Peshitta, and Targum understand the expression as a grasshopper swelling or growing fat (e.g., LXX, παχυνθῇ), but it can be translated in other ways as well, and a number of manuscripts have יסתכל, "confused", instead of יסתבל [14]. Without the assistance of

---

[11] Cfr., M. HELD, "The Root *Zbl/Sbl* in Akkadian, Ugaritic and Biblical Hebrew", *JAOS* 88 (1968) 90-96; *HALOT* 741; BDB 687-688; *DNWSI* 774-775; M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York 1992) 950-951.

[12] "Well cared for" – HELD, "The Root *Zbl/Sbl*", 92. n. 49. "Plantureux" – R.J. TOURNAY, "Le Psaume CXLIV: Structure et Interprétation", *RB* 4 (1984) 522, 523. "Well fed" – KRAUS, *Psalmen*, II, 940, 944; M. DAHOOD, *Psalms III, 101-150* (AB 17A; New York, NY 1970) 333; ALLEN, *Psalms 101-150*, 359, 360; T. BOOIJ, "Psalm 144: Hope of Davidic Welfare", *VT* 59 (2009) 177-178; D. KIMCHI, *The Commentary of Rabbi David Kimḥi on Psalms CXX-CL* 8 (University of Cambridge Oriental Publications 22; Cambridge 1973) 127; W.S. PLUMER, *Studies in the Book of Psalms* (Philadelphia, PA 1872) 1184. "Laden with produce" – J. GOLDINGAY, *Psalms*, (Grand Rapids, MI 2008) III, 689; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos II (Salmos 73-150)*. Traducción, introducciones y comentario (Navarra [4]2004) 1628, 1633; M. CIMOSA, *Lampada ai miei passi è la Tua Parola (Salmi 101-150)* (Città del Vaticano 2002) 333; M. GIRARD, *Les Psaumes Redécouverts*. 101-150 (Quebec 1994) 487, 490; BDB 687; H.C. LEUPOLD, *Exposition of the Psalms* (Grand Rapids, MI 1959) 973; GUNKEL, *Die Psalmen*, 607, 608; A. COHEN, *The Psalms*. Hebrew Text and English Translation with an Introduction and Commentary (London 1945) 466; T.E. BIRD, *A Commentary on the Psalms* (London 1927) II, 398; E.W. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms* (vol. III; Cherry Hill, NJ n.d.) 533; BAETHGEN, *Die Psalmen*, 438; NIV, RV, JPSV, ASV; Ibn Ezra.

[13] LXX (παχεῖς), Aquila (σιτευτοί), Symmachus (σιτιστοί), Jerome (*pingues*), Vulgate (*crassi*), Peshitta (ܡܛܝܒܐ). *Tg. Pss.* has מרי מטול, lit., "possessors of weight", but idiomatically as a trait description, "characterized by weight/heaviness". Cfr., *HALOT* 143; Dan 8,20. Unless otherwise indicated, all translations are the author's.

[14] C.L. SEOW, *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 18C; New York 1997) 362-363; T. LONGMAN, *The Book of Ecclesiastes* (NICOT; Grand Rapids, MI 1998) 266; R.E. MURPHY, *Ecclesiastes* (WBC 23A; Waco, TX 1992) 119; J.L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*. A Commentary (OTL; Philadelphia, PA 1987) 187; G.A. BARTON, *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Ecclesiastes* (ICC; Edinburgh 1908) 196.

Qoh 12,5, however, the sense "loaded with fat" (מסבלים), ends up in the same category as "heavy with young" — possible but undocumented.

Even so, Ziegler's objection that fattening was limited to calves and is, therefore, not applicable to the אלופים is misdirected [15]; it insists on too narrow a context — i.e., humanly engineered fattening — ignoring the cows that were "fat of flesh/fat" in Gen 41,2.4.18.20 [16]. Their contrast with the unsightly and emaciated cows in Gen 41,3-4.19-21.27 signals that those that were fat were simply well nourished and healthy [17], rather than deliberately fattened or otherwise corpulent. Consequently, if מסבלים does mean "loaded with fat", it need entail no more than well nourished cattle.

Ziegler also opposes the last option ("laden with produce"), this time because of the universally negative connotations of this root in the OT [18]. But it can be argued that what is onerous to human beings may be perfectly manageable and normal for the powerful ox [19]. The negative associations would be especially irrelevant if the psalmist was assuming the perspective of the owners rather than the animals. O. Loretz, likewise, perceives nothing burdensome or unnatural if the reference is to yoked-oxen bearing a burden, that is, pulling a cart (Isa 9,3; 10,27; 14,25) [20]; it could, in his opinion, accentuate their strength [21].

---

[15] ZIEGLER, "Ps 144", 196. If שׁור in Prov 15,17 refers to a mature animal ("ox"), as it ordinarily does (see Prov 14,4), Ziegler's assessment is also factually incorrect.

[16] See Jerome's comment on Ps 144,14, "'Their oxen fat.' Pharao in a dream saw fat Egyptian oxen". M.L. EWALD (trans.), *The Homilies of Saint Jerome.* (Washington, DC 1964) I, 388.

[17] So JPSV, "handsome and sturdy". See the description of the ears of grain as בריאות (41,5), which can hardly be considered fat in any literal sense.

[18] ZIEGLER, "Ps 144", 195.

[19] G. PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew.* With a Critical, Exegetical, and Philological Commentary (London 1846) II, 578; cfr., KIMCHI, *Psalms CXX-CL*, 127.

[20] O. LORETZ, *Die Königspsalmen.* Die altorientalisch-kanaanäische Königstradition in jüdischer Sicht (UBL 6; Münster 1988) 204-205; cfr., D.E. BAUMANN, "Struktur-Untersuchungen im Psalter II", *ZAW* 62 (1949-1950) 151.

[21] LORETZ, *Die Königspsalmen*, 205. So H. Grimme, but on the additional basis of changing אֵין־פֶּרֶץ to אוֹן פָּרָצוּ, "strotzen von Kraft". GRIMME, *Psalmenprobleme*, 129. His reading is adopted by GUNKEL, *Die Psalmen*, 607, 608.

1 Chr 12,41 records an occasion where cattle in fact serve as pack animals (בבקר). Ziegler, nevertheless, dismisses it as a later expansion and further complains that the reference in 1 Chr 12,41 is to בקר and not אלופים [22]. But here Ziegler may be guilty of drawing overly subtle distinctions, as well as revising the text without pressing reasons to do so. Moreover, limiting the sense of מסבלים to "loaded on top of", as Th. Booij does, may also be unnecessarily restrictive [23], since the sense "loaded" could apply to draft animals (1 Sam 6,7.10.12; 2 Sam 6,3.6) as well as pack animals (1 Chr 12,41).

As a final possibility, מסבלים could conceivably describe yoked-oxen pulling a plow, a more readily verifiable task for these animals (Deut 22,10; 1 Sam 11,5; 1 Kgs 19,19; Job 1,14) [24]. Nevertheless, the beginning of the process — plowing — is less appropriate as a symbol of blessing than the termination — transporting the harvest.

It is evident, then, that this translation must overcome a number of obstacles, even though it remains closer to the documented meaning of the root than the previous one ("well fed"). Moreover, Briggs-Briggs' observation that it would be awkward to return to the blessings of the harvest after they have already been covered in v. 13a may present the greatest challenge to this translation [25].

The first candidate in the list, "well cared for", will be addressed in the closing sections of this paper, since it is a component of the author's overall hypothesis.

2. *Reproductive Definition:* פרץ

The third weakness of the miscarriage translation involves the noun פרץ. Initially, we can observe that the connection between the pair פרץ and יוצאת in Ps 144,14 and the same in Gen 38,29 (פָּרַצְתָּ, פֶּרֶץ, and יָצָא) appears to be coincidental, primarily because the terms convey a successful birth in Gen 38,29 but unsuccessful (allegedly) in Ps

---

[22] ZIEGLER, "Ps 144", 195.

[23] BOOIJ, "Psalm 144", 177, and n. 19.

[24] Cfr., KIMCHI, *Psalms CXX-CL*, 127; J. GILL, *Gill's Commentary* (Grand Rapids, MI 1980) III, 407; repr. of *An Exposition of the Old Testament, in which the Sense of the Sacred Text is Taken* (London 1748-1763).

[25] C.A. BRIGGS – E.G. BRIGGS, *The Book of Psalms* (ICC; Edinburgh 1907) 523.

144,14 [26]. It is also significant that פרץ is never elsewhere associated with reproductive failure, whereas its denotation of reproductive success and prosperity is well established in the tradition: Gen 28,14; 30,30.43; Exod 1,12; Isa 54,3; Hos 4,10; Job 1,10 [27]. Especially salient are occasions where פרץ communicates an increase in livestock, whether exclusively or in combination with other possessions (Gen 30,30.43).

Consequently, if one wishes to maintain the position that אין יוצאת means "without miscarriage", it would be advisable to abandon the same sense for פרץ [28]. For instance, L. Allen assigns the meaning "miscarriage" to יוצאת but adopts a broader and more defensible definition for פרץ, "outbreak", "plague" — a translation that receives some backing from Ps 106,29, תפרץ־בם מגפה, "a plague broke out among them" [29]. Another meaning along these lines has been proposed on the basis of 2 Sam 6,8 (= 1 Chr 13,11) and Job 16,14 [30],

---

[26] ZIEGLER, "Ps 144", 193. Identifying פרץ with natal misfortunes is at least as old as D. Kimchi (see below); he is followed by Bochart, who argued that פרץ means a rupture of the uterus or an abortion. BOCHARTI, *Hierozoicon,* I, 297. The Peshitta, which has ܥܩܪ̈ܐ, "barren", may actually be the earliest witness to פרץ being understood in a reproductive capacity. The other ancient sources are more supportive of the alternative translations discussed below: LXX, κατάπτωμα φραγμοῦ, "falling down of a fence"; Symmachus, διακοπή, "gap", "breach"; Vulgate, *ruina maceriae*; Jerome, *interruptio*; *Tg. Pss*., תקוף, lit., "strength", but it can also mean "attack". D.M. STEC, *The Targum of the Psalms.* Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible: The Targums 16; Collegeville, MN 2004) 240, n. 23.

[27] Cfr., *NIDOTTE* III, 691-694.

[28] Contra KIMCHI, *Psalms CXX-CL*, 127; PETERS, *Das Buch der Psalmen*, 351; OESTERLEY, *Psalms*, 570; *NIDOTTE* III,692; NASB, RSV, REB, TEV, ESV. Even more unlikely is S. R. Hirsch's idea that אין יוצאת and אין־פרץ speak of moral debauchery. S.R. HIRSCH, *Die Psalmen* (Frankfurt 1882) 344-345.

[29] ALLEN, *Psalms 101-150*, 359, 360. So A. Maillot – A. Lelièvre, "sans épidémie". MAILLOT – LELIÈVRE, *Psaumes 101 à 150*, 241, 242.

[30] HENGSTENBERG, *Psalms*, 534; D.R. KITTEL, *Die Psalmen* (3rd and 4th ed.; KAT 13; Leipzig 1922) 429; L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'Homme.* Psaumes 101 à 150 (Namurci 1979) 685; KRAUS, *Psalmen,* II, 944. A variation of this position is evident in G. Phillips' translation, "*May there be no breaking* (פֶּרֶץ) *of the peace, may there be no going forth* (יוֹצֵאת) *of evil, may there be no shout* (צְוָחָה) *of sedition in our streets*". Similarly, F. Hitzig conjectures that פרץ involves any kind of rupture in a blissful situation (Judg 21,15; 2 Sam 6,8), whereas יוצאת refers to an affliction unleashed by the Lord (Jer 23,19; Ru 1,13). PHILLIPS, *The Psalms*, 578; HITZIG, *Psalmen*, 443-444.

where פרץ means something abrupt and menacing like "bursting forth" (see also יפרץ in Exod 19,22.24), perhaps resembling the English "explosion". If applied in this way to Ps 144,14, פרץ would denote a sudden calamity with broad or narrow applications.

3. *Reproductive Definition:* יוצאת

The participle יוצאת, when understood as "miscarriage", presents a fourth barrier to the cogency of this proposal [31]. The problem is that birth fatalities conveyed by יצא not only are uncommon but are ordinarily specified with accompanying modifiers: Num 12,12; Job 3,11; and Exod 21,23, if "harm" applies to the child as well as the mother. Therefore, the absolute use of יוצאת (Ps 144,14) in this capacity would have to be considered exceptional, as would its only parallel, Exod 21,22, where the sense "miscarry" is also hotly disputed [32].

One could rejoin, however, that we should expect an abbreviated version in a colon famous for its concision, thereby alleviating יוצאת from the constraints of modification required elsewhere. But this response fails to recognize that the prospect of miscarriage in Ps 144,14 is, in the first place, largely dependent on the dubious translation of אלופינו מסבלים as "our cattle are heavy with young"; that is, this particular understanding of v. 14a is necessary to establish a context for the comparatively obscure, natal definition of יוצאת

---

[31] יוצאת, functions here as an abstract noun, "going out", rather than modifying a particular (elliptical) feminine noun (*vis-à-vis* Jer 25,32aβ). For this characteristic of feminine participles, see GKC 394.

[32] Cfr., GOLDINGAY, *Psalms 90-150*, 690, n. 20. For a summary of this extended controversy and a defense of the premature birth position, see R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh.* Sexuality in the Old Testament (Peabody, MA 2007) 493-497. *HALOT* 403, 426, appears to have influenced L. Allen's and H.-J. Kraus' decisions for "miscarriage". ALLEN, *Psalms 101-150*, 360; KRAUS, *Psalmen,* II, 941. As far as I am aware, the earliest translation of יוצאת as "miscarriage" is Felix Pratensis' *nō est faciens abortiuū.* F. PRATENSIS, *Psalterium ex Hebræo ad Verbum Translatum* (n.c. 1515) 166. The ancient versions either choose the martial perspective, or translate יוצאת literally: LXX, διέξοδος, "going out"; Symmachus, ἐκφορά, "carrying out"; Jerome, *egressus*; Vulgate, *transitus*; Peshitta, ܬܘܪܥܬܐ, "breach", "breaking in"; *Tg. Pss.*, מפקא בישא, "sad exit". G.M. LAMSA, trans., *The Book of Psalms.* According to the Eastern Version (Philadelphia, PA 1939) 126; STEC, *Targum of the Psalms*, 240.

in 14b to receive priority over its more familiar competitors (see below) [33].

4. *Rural Definition:* ברחבתינו

Allen's understanding of ברחבתינו as "in our broad meadows" presents a final, though less formidable, difficulty for any pastoral interpretation of this verse [34]. The combination of רחב and חוץ is common elsewhere, but is apparently limited to an urban setting (Isa 15,3; Jer 5,1; 9,20; Amos 5,16; Nah 2,5; Prov 1,20; 5,16; 7,12; 22,13) [35]. Allen, however, suggests that the same collocation in Nah 2,5 may refer to something like "fields … expanses"; he provides additional support for a rural understanding of רחב through its cognate מֶרְחָב, "broad meadow" (Hos 4,16) [36]. (Nevertheless, another appeal to the exceptional, rather than the normal, does little to instill confidence in the overall credibility of this proposal.) Like Allen, L. Jacquet maintains a pastoral orientation throughout v. 14 but bypasses this difficulty by emending בִּרְחֹבֹתֵינוּ to בִּרְחֹב נְאוֹתֵינוּ*, "dans l'enclos de nos parcs", without, however, the benefit of manuscript support [37].

As has been demonstrated, the miscarriage position is plagued by a number of semantic uncertainties and deficiencies, which overshadow its only real asset, a thematic affinity to v. 13. Therefore, many have turned elsewhere to seek a solution.

---

[33] Kraus and Allen choose "miscarriage" for יוצאת but reject "heavy with young" for מסבלים. KRAUS, *Psalmen,* II, 940, 944; ALLEN, *Psalms 101-150*, 359, 360.

[34] ALLEN, *Psalms 101-150*, 359, 360.

[35] Cfr., Y. AVISHUR, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literature* (AOAT; Kevelaer 1984) 57. See also the variation רחב and דרך (Prov 26,13; Ezek 16,31).

[36] ALLEN, *Psalms 101-150*, 360. "Ranges" – HELD, "The Root *Zbl/Sbl*", 92, n. 49. For the rural connotation of רחבות in Nah 2,5 see NJPS; BDB 932.

[37] His citation of Ps 23,2 and Zeph 2,6 verifies nothing more than the use of נוה in a pastoral context. JACQUET, *Psaumes 101 à 150*, 675, 680. See F. Wutz's "und ohne Stössigkeit in unseren Ställen", which is also based on a corrected text. F. WUTZ, *Die Psalmen des Breviers* (München 1926) LXVI, 505.

II. Pastoral and Martial Orientation

A common alternative has been to consider Ps 144,14b-c as a shift in topic from agricultural prosperity to national security [38]. Ergo, v. 14a, אלופינו מסבלים, ends the agricultural orientation and v. 14b-c, אין־פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחבתינו, returns, in the words of J. Goldingay, to "the circumstances presupposed by the psalm, with the king, and therefore the people, under pressure from foes" [39]. Accordingly, v. 14b-c speaks of an absence of armies breaking through walls (אין־פרץ) and people surrendering or departing the city into captivity (אין יוצאת). The subsequent lamentation in the plazas (צוחה ברחבתינו) will also never be heard. None of the interpretations for these expressions is strained, having impressive parallels elsewhere: יצא, 1 Sam 11,3.10; 2 Sam 12,31; Jer 21,9; 29,2.16; 38,2.17.18.21; 48,7; Ezek 12,4-5.7.12; 26,18?; Amos 4,3; Mic 4,10; Zech 14,2; פרץ, 2 Kgs 14,13 (= 2 Chr 25,23); Amos 4,3; Ps 89,41; Qoh 3,3; Neh 1,3; 2,13; 3,35; 4,1; 6,1; 2 Chr 26,6; צוחה, Isa 24,11; Jer 14,2; 46,12; רחב, Isa 15,3; Jer 5,1; 9,20; Amos 5,16; Nah 2,5; Prov 1,20; 5,16; 7,12; 22,13 [40].

Most persuasive is the merger of יצא and פרץ in Amos 4,3, where they describe the initial ordeal of exile: "You will go out (תֵּצֶאנה) through the breaches (פְּרָצִים) [in the walls], each one, straight ahead

---

[38] E.g., J. CALVIN, *Commentary on the Book of Psalms* (Grand Rapids, MI 1949) V, 270; CHEYNE, *Psalms*, 359, 360; PLUMER, *Psalms*, 1184-1185; LEUPOLD, *The Psalms*, 972, 973; E. KALT, *Herder's Commentary on the Psalms* (Westminster, MD 1961) 539; A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms.* Psalms 73-150 (NCB; Grand Rapids, MI 1972) 935; DAHOOD, *Psalms 101-150*, 333; TOURNAY, "Le Psaume CXLIV", 520-530; G. RAVASI, *Il libro dei salmi (101-150).* Commento e attualizzazione (Bologna [3]1986) 906, 908; D. KIDNER, *Psalms 73-150.* A Commentary on Books III-V of the Psalms (TOTC; London 1975) 479-480; MAYS, *Psalms*, 435; C.C. BROYLES, *Psalms* (NIBCOT; Peabody, MA 1999) 503; ALONSO SCHÖKEL – CARNITI, *Salmos 73-150*, 1628, 1633; BOOIJ, "Psalm 144", 178; W.A. VANGEMEREN, "Psalms", *Psalms-Song of Songs* (ed. F.E. GAEBELEIN) (Grand Rapids, MI 1991) 859; COHEN, *The Psalms*, 466; BAUMANN, "Struktur-Untersuchungen im Psalter II", 151; BAETHGEN, *Die Psalmen*, 438; BDB 423; PEROWNE, *Psalms 73-150*, 467; AV, RV, NIV, NAB, NJB, NJV, NJB, TOB, JPSV, Die Bibel in heutigen Deutsch.

[39] GOLDINGAY, *Psalms 90-150*, 690.

[40] So ZIEGLER, "Ps 144", 191-194; GOLDINGAY, *Psalms 90-150*, 690; BROYLES, *Psalms*, 503; DAHOOD, *Psalms 101-150*, 333; LORETZ, *Die Königspsalmen*, 194-195, 203, 205; W.E. BARNES, *The Psalms with Introduction and Notes* (WC; London 1931) 658; BIRD, *Psalms*, 398.

of her … " [41] (Amos' preoccupation with deportation insures the exilic sense of 4,3.) [42] The same combination also surfaces in Mic 2,13, "The one who breaks open (הַפֹּרֵץ) goes up before them; they break through (פָּרְצוּ) and pass through the gate and go out through it (בוֹ וַיֵּצְאוּ) …." Nevertheless, the precise context of this passage has been widely debated [43], and the key terms (הַפֹּרֵץ, פָּרְצוּ, וַיֵּצְאוּ) may carry positive connotations [44].

Alternatively, it is worth considering whether יוצאת (Ps 144,14) serves as a laconic surrogate for the familiar formula יצא ... נלחם, "went forth … and fought" (Exod 17,9; Judg 9,38-39; 1 Sam 8,20; 19,8; 2 Sam 11,17; 2 Kgs 19,9 [= Isa 37,9]; Zech 14,3; Dan 11,11; 2 Chr 26,6) [45]. (See also Deut 28,7.25; Judg 9,33; 1 Sam 17,20, and 2 Sam 11,1.23, where יצא conveys a military attack, independently.) In some cases the fighting involves nothing more than self-defense and sometimes of a fortified city (Exod 17,9; Judg 9,33.38-39; 2 Sam 11,17.23; Zech 14,3). Therefore, in Ps 144,14, יוצאת could easily complement צוחה ברחבתינו and פרץ as a reference to a defensive battle within the context of a siege [46].

---

[41] So ZIEGLER, "Ps 144", 194. Consult H. W. Wolff and Ziegler for a defense of the Masoretic reading. H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 2 Joel und Amos* (BKAT 14; Neukirchen-Vluyn 1969) 242, 245; ZIEGLER, "Ps 144", 194.

[42] Amos 1,5.6.15; 5,5.27; 6,7; 7,11.17; 9,4.14. For the exilic sense of השלכתנה (Amos 4,3), see השלכו in Jer 22,28.

[43] Disagreement remains over the imagery (martial or pastoral), the form of the oracle (salvation or judgment), the time period (Assyrian or Babylonian), the enclosed city (Jerusalem, Bozrah, or Babylon), the identity of the פֹּרֵץ (Cyrus, Sennacherib, Messiah, Yahweh, et al.), and the direction of passage (bursting out of the city or into it). B.K. WALTKE, *A Commentary on Micah* (Grand Rapids, MI 2007) 131-143.

[44] Although יצא communicates exile in Mic 4,10, this is probably *not* the sense of ויצאו in 2,13, since it would require an abrupt change of subject from the previous verbs. Cfr., WALTKE, *Micah*, 136-137.

[45] So BIRD, *Psalms*, 398; ZIEGLER, "Ps 144", 194. H. Herkenne and A. B. Ehrlich propose something similar but draw comparisons with another passage, Amos 5,3: הָעִיר הַיֹּצֵאת אֶלֶף … וְהַיּוֹצֵאת מֵאָה . H. HERKENNE, *Das Buch der Psalmen.* Übersetz und Erklärt (Die Heilige Schrift des Alten Testaments 5; Bonn 1936) 446; A.B. EHRLICH, *Die Psalmen.* Neu Uebersetzt und Erklaert (Berlin 1905) 382. For similar constructions with יצא see Numbers 1 and Deut 3,1.

[46] In 2 Chr 26,6, יצא ... נלחם occurs with פָּרַץ: "And he (Uzziah) went out and made war against the Philistines and breached the wall of Gath and the wall of Jabneh and the wall of Ashdod … " If something like this were the prototype for Ps 144,14b, יוצאת and פרץ would allude to the enemies of Israel neither going out to fight against them nor breaking through their walls.

Moreover, the transition from a pastoral to military orientation in Ps 144,14b-c should not in itself be considered problematic or unprecedented [47]. S. E. Holtz points out that the union is also attested in Mesopotamian royal ideology, where he observes the regular interface of military success and agricultural prosperity [48]. For our purposes, the Marduk Prophecy proves especially appropriate:

> The rivers will bring fish and field and plain will be full of yield. The winter harvest will last until the summer and the summer harvest will last until the winter. The land's harvest will be plentiful, prices will be favorable … I myself and all the gods will be reconciled with him. He will wipe out Elam, he will wipe out her cities, he will remove her fortresses [49].

The dissonance that this type of change creates within the poetic structure of Ps 144,13-14, however, is less easily accounted for, according to Allen:

> However, this interpretation leaves v. 14aα out on a limb. The problem may not be solved by taking it with v 13, so that בחוצותינו, "in our fields," is at the beginning of a colon of three beats (Anderson, 935; Tournay, *RB* 91 [1984] 522), because there appears to be intentional external parallelism between בחוצותינו, "in our fields," at the end of v 13 and ברחבתינו, taken as "in our broad meadows," at the end of v 14 …." [50]

The imbalance that Allen recognizes provokes us to take seriously two less popular proposals, each of which — in harmony with Allen's concern — maintains the thematic unity of v. 14 in various ways and with various degrees of persuasion.

---

[47] Likewise, urban imagery can parallel rural imagery, as in Deut 28,3, "Blessed you will be in the city, and blessed you will be in the field".

[48] S.E. HOLTZ, "The Thematic Unity of Psalm cxliv in Light of Mesopotamian Royal Ideology", *VT* 58 (2008) 373-380.

[49] HOLTZ, "Thematic Unity of Psalm cxliv", 378.

[50] ALLEN, *Psalms 101-150*, 360. Likewise Jacquet, "Expression soit de sécurité contre d'éventuels assaillants, soit d'appel à la morale, tout à fait étranger au contexte d'un verset qui parle, au début, de 'bestiaux'…" JACQUET, *Psaumes 101 à 150*, 680-681. On the external parallelism between בחוצותינו and ברחבתינו, see AVISHUR, *Word-Pairs*, 581; ZIEGLER, "Ps 144", 196.

III: Unity Preserved: Martial Orientation

One method of maintaining a consistent theme within v. 14 and preserving the Masoretic parallel between בחוצותינו and ברחבתינו is to convert the situation described in v. 14 from agricultural and martial to entirely martial. Thus אלוף could be understood as the well-attested noun, "chief", and the entire expression as "our chiefs are loaded with booty" [51]. (But here מסבלים, with its evidently unpleasant connotations, creates even more difficulties than it did when it modified oxen.) Alternatively, Ziegler restores אַלּוּפֵינוּ to אֲלָפֵינוּ*, "our thousands", from which he then distils the sense "districts" ("Gaue", "Bezirke") [52]. Ziegler's option requires another alteration as well, though not to the consonantal text: the Pual participle מְסֻבָּלִים is to be regarded as the noun סֵבֶל, "burden", to which the privative מִן is attached: מִסְּבָלִים*, "without burdens". This combination then produces the translation, "Unsere Gaue ohne Lasten" [53]. The modification of מְסֻבָּלִים to מִסְּבָלִים* is compatible with the previous proposal as well: "our chiefs are without burdens".

Against a strictly martial interpretation of the verse is the presence of צאוננו, "our sheep", in the previous colon; צאן becomes a factor because it sometimes partners with אלף — of which אלוף is a (putative) variation — to form a collocation occurring numerous

---

[51] ZORELL, *Psalterium*, 355. Similarly Rashi, "*The great princes among us are borne by those smaller than they*"; W. E. Barnes, "*When our princes …* bear their burden of government"; A.F. KIRKPATRICK, "*Our chieftains firmly established*"; and S. R. Hirsch, "Unsere Führer meistbelastet". A.J. ROSENBERG (trans.), *Psalms* (New York 2001) III, 534; BARNES, *Psalms xlii-cl*, 658; A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms with Introduction and Notes* (London 1901) 812; HIRSCH, *Die Psalmen*, 344, 344-345, n. 14.

[52] ZIEGLER, "Ps 144", 197. Ziegler follows Herkenne, E. A. Leslie, and A. B. Ehrlich in altering the text. Unlike Ziegler, however, these commentators do not interfere with מסבלים but take it as a reference to civilian employment for the militia, after the hostilities of war have ceased. Thus, there emerges Herkenne's improbable "Unsere *Mannschaften arbeiten*", Leslie's "Our regiments are peacefully occupied", and Ehrlich's "Unsere Landwehr ist friedlich beschäftig". HERKENNE, *Das Buch der Psalmen*, 446; E.A. LESLIE, *The Psalms.* Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship (New York 1949) 431; EHRLICH, *Die Psalmen*, 382.

[53] ZIEGLER, "Ps 144", 197. His translation did prove appealing to F. VAN DER VELDEN, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen* (SBB 37; Stuttgart 1997) 158.

times in Semitic literature (Hebrew, Phoenician, Ugaritic, Akkadian) [54]. M. Dahood, moreover, considers the pair to be a merism that encapsulates all types of domestic cattle [55].

עתוד, "male goat", and איל, "ram", present a tantalizing possibility, since both have secondary meanings that denote human leaders or rulers עתוד, Isa 14,9; Zech 10,3; איל, Exod 15,15; Ezek 17,13; 31,11; 32,21. Could it be, then, that "chief" and "ox" belong to the same lemma, אלוף, with "ox" serving as the archaic, primary sense and "chief" the derivative, metaphorical sense? [56]

Finally, any analysis that is excessively speculative and reliant on conjectural emendations — e.g., Ziegler's — can be accused of circularity.

IV. Unity Preserved: Pastoral Orientation

Another option, which also circumvents the difficulty cited by Allen, is to understand v. 14 as entirely pastoral, without, however, making reference to fecund cattle. M. Held translates v. 14 as, "Our cattle are well cared for; (there is none that breaks out [אין־פרץ], and none that stampedes [אין יוצאת], and there is no alarm on our ranges)" [57]. Held's version, or something like it, preserves the agricultural imagery, while removing some of the difficulties involved with the miscarriage interpretation. Nevertheless, Ziegler's criticism, that Held is guilty of imposing the massive ranching enterprises of the American west ("cowboys") on an ancient society, is echoed by others, and the translation has failed to gain a following [58].

---

[54] AVISHUR, *Word-Pairs*, 579-581, 599-600; DAHOOD, *Psalms 101-150*, 333; ZIEGLER, "Ps 144", 194. For biblical examples see Deut 7,13; Ps 8,8.

[55] DAHOOD, *Psalms 101-150*, 333; M. DAHOOD, *Psalms I, 1-50* (AB 16; New York 1966) 51-52.

[56] For this possibility, cfr., P.D. MILLER, JR., "Animal Names as Designations in Ugaritic and Hebrew", *UF* 2 (1970) 181; F.M. CROSS, JR. – D.N. FREEDMAN, "The Song of Miriam", *JNES* 14 (1955) 248. For the standard etymologies for these terms see *NIDOTTE* I, 406-410, 415-418.

[57] HELD, "The Root *Zbl/Sbl*", 92, n. 49. Bracketed material was added by the present author.

[58] ZIEGLER, "Ps 144", 192; ALLEN, *Psalms 101-150*, 360; DAHOOD, *Psalms 101-150*, 333. But consider Nabal's 3,000 sheep and 1,000 goats (1 Sam 25,2), as well as Job's abundant livestock (Job 1,3; 42,12). See also 2 Sam 12,2 and 2 Chr 32,29.

Even so, perhaps the proposal has been too easily dismissed. With the exception of "stampede" (יוצאת) — which should be replaced with the less sensational "escape" — Held's rendition may not be as improbable as his critics have claimed. There is sufficient archaeological and biblical evidence that livestock were kept in fenced enclosures, stables, stalls, and homes (Gen 33,17; Num 32,16.24.36; 1 Sam 24,4; 28,24; Amos 6,4; Mic 2,12?; Hab 3,17; Mal 3,20; Ps 50,9; 78,70) [59], and it is conceivable that they could have wandered away from any of them. More feasibly, יוצאת and פרץ could broadly describe animals escaping from or leaving the custody of their owners, rather than specifically departing from physically confining barriers [60]; wandering livestock were common enough to be included in the Covenant Code (Exod 23,4), Deuteronomy (22,1-3), and Ezekiel's metaphor of Israel's shepherds (Ezekiel 34), with 1 Sam 9,3 recording an actual example in the straying of Kish's donkeys.

A variation of this scenario was put forward by Particular Baptist, John Gill, in his OT commentary [1748-1763], "no breaking in to folds and herds, and leading out and driving away cattle, to the loss of the

---

[59] See L.E. STAGER – P.J. KING, *Life in Biblical Israel* (Louisville, KY 2001) 29, 34, 68; L.E. STAGER, "The Archaeology of the Family in Ancient Israel", *BASOR* 260 (1985) 12-15; J.S. HOLLADAY, JR., "The Stables of Ancient Israel: Functional Determinants of Stable Construction and the Interpretation of Pillared Building Remains of the Palestinian Iron Age", *The Archaeology of Jordan and Other Studies* (eds. L.T. GERATY – L.G. HERR) (Berrien Springs, MI 1986) 103-165. For a defense of the commonly accepted reading "enclosure", instead of "Bozrah" (Mic 2,12), see WALTKE, *Micah*, 133-134.

[60] So A. BARNES, *Psalms* (Grand Rapids, MI 1950) III, 319; E.J. KISSANE, *The Book of Psalms*. Translated from a Critically Revised Hebrew Text (Dublin 1953-1954) 317; PETERS, *Das Buch der Psalmen*, 351, 352. Can the LXX also be read with this meaning? οὐκ ἔστιν κατάπτωμα φραγμοῦ οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ κραυγὴ ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῶν. (Note, א, A, B have ἐπαύλεσιν, "homestead", "country house" for πλατείαις, "broad streets".) Ziegler ("Ps 144", 194) felt that אָבַד would have been more appropriate for straying cattle (Ps 119,176; Ezek 34,4.16) — to which he could have added תָּעָה (Exod 23,4) and נָדָח (Deut 22,1; Ezek 34,4.16). He fails, however, to take the following into consideration: the Hitpael participle of פָּרַץ describes escaping servants in 1 Sam 25,10, and the same meaning can be attributed to יצא in 2 Kgs 13,5, if the Masoretic reading is accepted; in Mal 3,20, יצא describes the faithful going forth (ויצאתם) "like calves released from the stall" (כעגלי מרבק) (NIV).

owners thereof" [61]. A related but more adventurous proposal comes from M. Girard, who understands אין יוצאת and אין־פרץ as signifying a lack of aggression in the cattle when they bring produce to the marketplace [62]. Even more exotic is M. Cimosa's version, which takes the same terms as describing prosperity in the following manner: the merchandise, loaded on cattle, will find it difficult to penetrate the hustle and bustle of shoppers in the marketplace [63].

The question of whether or not missing livestock would induce the type of plaintive cries recorded in v. 14c (צוחה), nevertheless, remains [64]. It could be answered in the affirmative, if the psalmist had in mind runaway cattle on a scale comparable to the widespread devastation of Isa 24,11 and Jer 14,2, where צוחה also surfaces. (Outcries of distress are certainly fitting for cattlemen who have just lost everything [Jer 25,36].) An escape of this magnitude, however, is unlikely and unprecedented in the biblical tradition, although Judg 6,3-4 and Job 1,14-15.17 testify that heavy losses by raid could certainly occur. Furthermore, the solution of herd depredation, whether by escape or robbery, does not have the luxury of direct lexical parallels or corresponding word pairs — *vis-à-vis* the martial option [65].

---

[61] GILL, *Gill's Commentary*, 407. Likewise JACQUET, *Psaumes 101 à 150*, 685; EWALD, *Die poetischen Bücher*, 417, 418; KISSANE, *Psalms*, 317. Cfr., Exod 21,37; 22,3.9.11; Deut 28,31; Jud 6,3-4; Job 1,14-15.17.

[62] GIRARD, *Psaumes 101-150*, 490-491.

[63] CIMOSA, *Salmi 101-150*, 333.

[64] Such grief over miscarrying livestock seems even less appropriate. The prospect that צוחה refers to the "gémissements des bêtes" (Jacquet) or is the personification of animals lamenting (Allen) — on the witness of Joel 1,18, where animals "groan" (נֶאֶנְחָה) — seems to me to be the least plausible of the options. Although additional examples of personification could be cited (Zech 11,2; Jonah 3,8), they scarcely improve the prospects of Allen's proposal. JACQUET, *Psaumes 101 à 150*, 685; ALLEN, *Psalms 101-150*, 360.

[65] Extrabiblical evidence does, however, exist. The Akkadian *aṣû* means "escape" in the following clause, "on account of the eight sheep which escaped from the fold", YOS 8 1:5. *CAD* A I.2:359. Also suggestive is the following passage from the Mishnah, "If the fold was broken through [נפרצה] in the night, or if robbers broke into it [שפרצוה], and the flock came out [ויצאה] and caused damage, he is not culpable" (*m. B. Qam.* 6:1). H. DANBY, *The Mishnah*. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes (London 1933) 339. Bracketed material was added by the present author.

Otherwise, it must overcome the less debilitating weaknesses that challenge other purely pastoral readings of v. 14 as well: the disputed sense of אלופינו as "our cattle"; the difficulties posed by מסבלים; and the questionable support for רחב within a rural context.

V. Unity Preserved: Pastoral-Martial Orientation

It is evident then that the last two proposals resolve the tensions produced by the first two, but at the expense of creating uncertainties of their own and multiplying the number of problematic options. Fortunately, a choice between them may, after all, be unnecessary, since an interpretation that combines the merits of both positions — pastoral and martial — is available and will be explored below.

The solution involves maintaining the traditional meaning of אלופינו ("our cattle") along with the pastoral orientation of the entire verse but also recognizing that it may be enhanced through martial imagery. The idea is promising when we consider an important factor that has thus far eluded the discussion: pastoral and military matters often intersected in the course of ANE history, since livestock tended to be among the more coveted spoils of war, or forms of tribute (Gen 34,28-29; Num 31,9-12.25-47; Deut 2,35; 3,7; 20,14; 28,51; Josh 8,27; 11,14; 1 Sam 14,32; 27,9; 30,20; Jer 5,17; 1 Chr 5,21; 2 Chr 14,13-14) [66]. For example, Josh 11,14 reports that "all the spoil of these cities and the cattle, the children of Israel plundered for themselves".

For extra-biblical documentation of this practice it is difficult to surpass Sennacherib's famous raid on Judah (701 B.C.), recorded in the Taylor Prism:

> As for Hezekiah, the Judean, I besieged forty-six of his fortified walled cities and surrounding smaller towns, which were without number. Using packed-down ramps and applying battering rams, infantry attacks by mines, breeches, and siege machines, I conquered (them). I

---

[66] Cfr., R.J. Clifford: "In an agrarian society, political peace and agricultural fertility cannot be separated". R.J. CLIFFORD, *Psalms 73-150* (AOTC; Nashville, TN 2003) 299.

took out 200,150 people, young and old, male and female, horses, mules, donkeys, camels, cattle, and sheep, without number, and counted them as spoil [67]. (emphasis added)

An example from the Persian period, the likely milieu of this psalm, is also available. In the Behistun inscription, Darius the Great states that an interloper, Gaumata, plundered cattle, among other valuables, from his enemies: "I restored to the peoples, pastures and herds and slaves and houses, which Gaumata the Magian took from them" (DB 1.64-66).

In light of this background, I propose that יוצאת, צוחה ברחבתינו, and פרין collectively invoke the broader imagery of captivity and, by implication, its catastrophic repercussions for a pastoralist society — repercussions that, happily, will never materialize in a state of divine blessing (אין). Moreover, because the martial-urban element is merely co-opted in the service of the pastoral theme, this formulation does *not* require the regular presence of cattle within the city walls, although many undoubtedly entered cities, especially during times of siege [68]. In fact, according to my analysis, none of the terms in v. 14:b-c, individually or corporately, make direct reference to cattle.

1. *Hab 3,17*

Additional backing for a dual orientation (pastoral-martial) can be obtained from Hab 3,17, if it depicts the depredations of the Babylonian armies rather than a drought: "Though the fig tree should not blossom, nor fruit be on the vines, the produce of the olive fail and the fields yield no food, the flock be cut off from the fold and there be no herd in the stalls … " (ESV).

---

[67] *COS* 2.119B:303. See also LXXXVII Tiglath-pileser I, XCVIII Ashur-dan II, and XCIX Adad-nerari II, in *ARI* 2:13, 16, 75, 77, 82-83, 90, and The Annals of Thutmose III, in *COS* 2.2A:12.

[68] Note that Jericho was "tightly shut because of the children of Israel; no one went out or came in" (Josh 6,1). Yet later we read that "they devoted all that was in the city to destruction, both men and women, young and old, and oxen and sheep and donkeys, by the edge of the sword" (Josh 6,21). It stands to reason that livestock, many if not all, were also housed within the city prior to the siege.

In favor of a drought is the description of unproductive fig trees, grapeless vines, and a failing olive crop. The wording is also similar to that of the drought in Jer 8,13: אין ענבים בגפן ואין תאנים בתאנה [69].

Favoring the effects of an invasion is the location of this verse immediately following the Babylonian invasion recorded in v. 16 [70]. Much like Hab 3,17, the positioning of Isa 37,30 after the oracle against Sennacherib (37,22-29) is contextually sufficient to indicate that the gradual agricultural recovery described in 37,30 is a consequence of the Assyrian destruction that preceded it [71]. Moreover, the martial interpretation is in cadence with Habakkuk's earlier indictment of the Babylonians for denuding Lebanon of its trees and animals (2,17). Finally, Jeremiah's prophecy (5,15-17) that future invaders (Babylon?) will devour the harvest (including figs and vines) and livestock, also upholds this reading of Hab 3,17.

If Hab 3,17 does, indeed, describe the results of a Babylonian takeover, it furnishes supporting evidence for our proposal by also combining martial and pastoral themes. It laments the horrors of invasion and captivity through agricultural imagery, just as Ps 144,14 celebrates the security of the herd via martial imagery.

2. *Potential Objections to the Pastoral-Martial Orientation*

The only drawbacks to this formulation involve the semantic uncertainties surrounding מסבלים and אלופינו; but these complications are neither unique to this proposal nor insuperable. With respect to מסבלים, I recommend Held's suggestion of "well cared for", since it is supported by its Aramaic counterpart, סבל (D-stem: "support", "sustain", "provide for") [72], and does not require the insertion of ad-

---

[69] HOLLADAY, *Jeremiah* 1 (Philadelphia, PA) 429.

[70] The devastation of agriculture by invading armies is verified by the Bible and ANE literature (e.g., Lev 26,16; Deut 28,33.49-51; Isa 1,7; Mic 4,4?). The measures include confiscating crops and cutting down fruit trees for siege equipment (Deut 6,11; 20,19-20). *COS* 2.2A:12, 13.

[71] Isa 37,22-30 = 2 Kgs 19,21-29.

[72] HELD, "The Root *Zbl/Sbl*", 92, n. 49; BOOIJ, "Psalm 144", 174, 177-178; *DNWSI* 774-775; H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16; Waco, TX 1985) 71; *HALOT* 1936; KIRKPATRICK, *Psalms*, 812. Elsewhere, יכלכל, "sustain", is used for the maintenance of the flock (Zech 11,16).

ditional information to complete its meaning — whereas the other options do: "loaded (with young)", "loaded (with fat)", "loaded (with the harvest)", "loaded (with booty)". Furthermore, Aramaic influence should be entertained as a realistic possibility, since Ps 144 (esp. vv. 12-15) betrays late vocabulary as well as other potential Aramaisms [73]. Likewise, the bovine definition of אלופינו creates fewer complications than its martial alternatives (see above), along with being the best attested in the translation history of this verse [74].

Moreover, the problems that צוחה ברחבתינו present to an exclusively pastoral orientation nearly vanish, as a consequence of this suggestion. Both the normal (urban) meaning of רחב and the intensity of צוחה fall entirely in line with the picture of a city undergoing captivity [75]. Admittedly, the normal semantic and lexical coupling of חוץ and רחב, "street" and "plaza", would be reduced to lexical alone, since the collocation now yields "fields" and "plazas". Although this does involve an idiomatic *hapax*, as a deviation it is comparatively conservative and can only be avoided by assigning רחב a rural nuance (see above).

Lastly, the objection that the loss of livestock seems trivial against the greater existential threat that captivity represents, overlooks the fact that the actual priorities of herdsman facing exile have no place in this highly rhapsodic illustration of pastoral felicity.

3. *Previous Forays in the Direction of this Proposal*

Certain facets of this proposal have been anticipated in the exegetical history of this verse. (In each case the comments are brief

---

[73] BOOIJ, "Psalm 144", 173-174; BROYLES, *Psalms*, 502, 503; HOLTZ, "Thematic Unity of Psalm cxliv", 371, 380; M. BRETTLER, "Images of YHWH the Warrior in Psalms", *Semeia* 61 (1993) 152; C.B. HOUK, "Syllables and Psalms: A Statistical Linguistic Analysis", *JSOT* 14 (1979) 58; KIRKPATRICK, *Psalms*, 812. See זן, "sort", v. 13, from the Old Persian, *zana*. *HALOT* 274, 1866; BDB 275. See especially the Old Persian adjective *vispazana*, "containing all (kinds) of men". R.G. KENT, *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon* (AOS 33; New Haven, CT 1953) 208, 211.

[74] Cfr., ZIEGLER, "Ps 144", 194, 196; TOURNAY, "Le Psaume CXLIV", 521. See also E.S. GERSTENBERGER, *Psalms Part 2 and Lamentations* (FOTL 15; Grand Rapids, MI 2001) 430-431.

[75] Cfr., ZIEGLER, "Ps 144", 191-192. For צוחה, see Jer 46,12.

and without argument.) The closest parallels belong to Puritan commentator Henry Ainsworth (1639) and Rabbi David Kimchi (1160-1235). Ainsworth claims that "none going out" means "no cattell driven away by the enemy", while Kimchi asserts that יוצאת is a reference to the non-captivity of both people and cattle [76]. Although these expositors recognize the interrelationship between military hostilities and pastoralism, they also — in contrast to my position — understand יוצאת as a direct activity against livestock. Otherwise, Cimosa mentions the possibility of cattle as tribute, but with respect to the צאן in v. 13 — rather than the אלופים in v. 14 — based, evidently, on the larger martial context of the psalm: "I greggi, non decimati dai tributi al nemico si moltiplicheranno, a decine di migliaia nelle campagne e nei pascoli" [77].

* *
*

The following reasons make this proposal more compelling than its predecessors: (1) it preserves the integrity of the Masoretic reading and the early versions, by not requiring any emendations (text or punctuation); (2) it fully exploits the virtues of the martial proposal, with its well attested meanings for the terms in v. 14b-c; (3) it maintains the parallelism between v. 13 and 14 (צאוננו and אלופינו; בחוצותינו and ברחבתינו) and the continuity of v. 14, by retaining the pastoral theme throughout the colon, instead of changing topics midstream; (4) the theory is relatively uncomplicated, requiring only a minor realignment in orientation; (5) it addresses a genuine and well known threat to pastoralism; (6) it results in the fewest semantic difficulties and permits flexibility with the sense of מסבלים and יוצאת; with respect to מסבלים, both "well cared for" and "well fed/healthy/strong" are entirely consistent with the proposed context of this verse, although "well cared for" is preferred because of its superior documentation and self-sufficiency

[76] H. AINSWORTH, *Annotations upon the Five Books of Moses, the Booke of the Psalmes, and the Song of Songs, or, Canticles* (London 1639) 185; KIMCHI, *Psalms CXX-CL*, 127.

[77] CIMOSA, *Salmi 101-150*, 333.

(see above) [78]; יוצאת can mean either "go out to fight the enemy", "surrender to the enemy", or "go out into exile" (preferred). Accordingly, פרץ would refer to an enemy breaching the city walls.

Consequently, I offer, for consideration, the following translation, followed by a paraphrase that elucidates the intent of the verse:

"Our cattle are well cared for; there will be no breaking through (our walls), nor deportation, nor lamentation in our squares".

"Our cattle are well cared for, without threat from the terrors of invasion or exile".

Erskine College
P.O. Box 338 - Belk Hall
Due West, SC 29639 - USA

John MAKUJINA

SUMMARY

The interpretation of Ps 144,14 remains unsettled, due primarily to the difficulty of identifying an overall context for the colon. Of the two major positions dominating the debate, one contends that the topic of the entire verse is bovine fecundity, whereas the other considers part of the colon (v. 14b-c) to be about national security. The author finds both views to be problematic and proposes another solution, which retains attractive elements from each position: Ps 144,14 promises the prosperity of livestock, by assuring that they will not become the spoils of war.

[78] Even the improbable "heavy with young" is compatible with this scheme. Moreover, the concept of cattle transporting a bountiful harvest is also practicable. The promise of non-aggression is compatible with horticultural as well as pastoral prosperity, since horticulture was also threatened by military intruders, as discussed earlier.

Jahwe oder der Perserkönig?
Intertextuelle und semantische Studien zu Jes 40,10

Im letzten Abschnitt des Prologs zur Deuterojesajaschrift Jes 40,9-11 wird meist ein Bezug zur Rückkehr der Exilierten aus der Babylonischen Gola vermutet[1]. Für eine solche Interpretation werden meist die Bezüge zur Jakobstradition[2] und die Hirtenmetapher herangezogen. Eine intertextuelle und semantische Analyse lässt hingegen bereits in Jes 40,10 eine verdeckte Anspielung auf den Perserkönig erkennen, mit dem im Anschluss ebenfalls die Hirtenmetapher zu verbinden ist. Eine Zuweisung zu einem bestimmten Perserkönig — Kyros oder Darius — ist jedoch schwierig. Da in VV. 9-11 — wie im Folgenden gezeigt werden soll — die Rückkehr der Exilierten nicht im Blick ist, muss nicht notwendigerweise Darius gemeint sein, zu dessen Zeit eine Rückkehr erst möglich war.

Auch wenn Jes 40,10 aufgrund von semantischen und sprachstatistischen Argumenten mit einem menschlichen Akteur zu verbinden ist, handelt dieser sicher nicht ohne die Zustimmung Jahwes. Die weltliche und göttliche Handlungsebene können in den biblischen Texten kaum gegeneinander ausgespielt werden.

---

[1] Vgl. hierzu nur C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40–66 (ATD 19; Göttingen 1966) 30-31; R. KILIAN, "'Baut eine Straße für unseren Gott!' Überlegungen zu Jes 40,3-5", *Künder des Wortes*. Beiträge zur Theologie der Propheten. FS J. Schreiner (eds. L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER) (Würzburg 1982) 53-60, hier 55-56; R.G. KRATZ, *Kyros im Deuterojesaja-Buch* (FAT 1; Tübingen 1991) 103; J. WERLITZ, *Redaktion und Komposition*. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40-55 (BBB 122; Berlin 1999) 263; R. ALBERTZ, *Die Exilszeit* (Biblische Enzyklopädie 7; Stuttgart 2001) 301; B.M. ZAPFF, *Jesaja 40-55* (NEB; Würzburg 2001) 231-232; P. HÖFFKEN, "Zur Mardukinterpretation in Babylonien mit besonderer Hinsicht auf Deuterojesaja", *BN* 125 (2005) 11-23, hier 21; U. BERGES, *Jesaja 40–48* (HTKAT; Freiburg 2008) 113. Dagegen aber O. LORETZ, "Die Gattung des Prologs zum Buche Deuterojesaja (Jes 40,1-11)", *ZAW* 96 (1984) 210-220, hier 219; R. HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt und Herde*. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155; Stuttgart 2001) 138, n. 529.

[2] Nach ZAPFF, *Jesaja*, 231-232 vollziehe sich die Rückkehr Jahwes zusammen mit den Exilierten "in Analogie zur Rückkehr des Patriarchen mit seinem bei Laban (in Haran, Zweistromland [!]) erworbenen Lohn".

Vielmehr handelt Jahwe durch den Perserkönig und umgekehrt setzt der Perserkönig den göttlichen Heilsplan durch. Beide Ebenen durchdringen sich und schließen sich nicht aus. Insofern darf man in Jes 40,10 durchaus vom Konzept der doppelten Kausalität ausgehen[3]. Während in der wissenschaftlichen Diskussion bislang vor allem die göttliche Ebene betont worden ist, soll im Folgenden gezeigt werden, dass in Jes 40,10 ausweislich der verwendeten Lexeme eher ein menschlicher Akteur im Blick ist.

Zunächst wird eine nach Sätzen gegliederte Arbeitsübersetzung von Jes 40,9-11 geboten. Danach soll Jes 40,10 intertextuell mit zwei ähnlichen Stellen des Jesajabuches verglichen werden. Im Anschluss werden die Lexeme aus V. 10 semantisch hinsichtlich ihrer Verwendungsweise im Jesajabuch untersucht [4]. Schließlich wird in einem vierten Schritt die These einer Verbindung von Jes 40,10-11 mit der Rückkehr der Babylonischen Gola kritisch hinterfragt.

I. Zur Abgrenzung, Text und Übersetzung

Zunächst soll gezeigt werden, dass Jes 40,9-11 eine abgrenzbare Einheit im Prolog der Deuterojesajaschrift ist. Aus den folgenden Gründen ist es nicht nötig, dass man Jes 40,9-11 in zwei Abschnitte aufteilt, nämlich V. 9 und VV .10-11[5]. Die Abfolge von drei, mit dem Deiktikon הנה beginnenden Sätzen bindet VV. 10-11 an V. 9 an, so dass man die VV. 10-11 nicht als überschüssiges Element abtrennen muss. Außerdem deutet die Beobachtung, dass in VV. 10-11 keine Imperative und kein Lexem aus dem Wortfeld "sprechen" vorkommen, nicht auf eine Abtrennung von VV. 10-11, zumal im ersten Abschnitt des Prologs in Jes 40,2c-e ebenfalls diese Dinge fehlen. Anfang und Abschluss des Prologs sind somit sprachlich ähnlich strukturiert, so dass diese lexikalische Beobachtung nicht gegen die Einheitlichkeit von VV. 9-11 sprechen muss. Die auffällige Gottesbezeichnung Adonai Jahwe in 10a muss ebenfalls nicht auf eine Abtrennung von

---

[3] Ähnlich BERGES, *Jesaja 40–48*, 112-113.

[4] Zur Notwendigkeit, die im Prolog verwendeten Idiome hinsichtlich ihrer anderweitigen Verwendung in der Deuterojesajaschrift zu hinterfragen, vgl. auch H.M. BARSTAD, "Isa. 40,1-11. Another Reading", *Congress Volume Basel 2001* (ed. A. LEMAIRE) (VTSup 92; Leiden 2002) 225-240, hier 225-226.

VV. 10-11 hinweisen. Sie lässt sich intertextuell erklären (s.u.). Die Argumente für eine Abgrenzung von VV. 10-11 sind somit nicht stichhaltig, so dass der Abschnitt Jes 40,9-11 durchaus als Untersuchungstext herangezogen werden darf.

Für eine Abgrenzung der VV. 9-11 innerhalb von Jes 40,1-11 spricht zudem die Einteilung des MT in Paraschen[6]. Auch die Gattungskritik hat die Einheitlichkeit dieser drei Verse vorausgesetzt, als man diesen Abschnitt gattungskritisch entweder als "Nachahmung der Instruktion eines Siegesboten"[7] oder als eschatologisches Loblied [8] verstanden hat.

9 a Auf einen hohen Berg steige hinauf du, Freudenbotin Zion!
b Erhebe mit Kraft [9] deine Stimme, Freudenbotin Jerusalem!
c Erhebe (sie)[10]!
d Fürchte dich nicht!
e Sage zu den Städten Judas:
f "Siehe: euer Gott!
10a Siehe: Adonai Jahwe!"
b Als ein Starker kommt er

---

[5] BERGES, *Jesaja 40-48*, 89 vermutet in Jes 40,1-11 einen Chiasmus mit VV. 10-11 als fünftes überschüssiges Element.

[6] Vgl. S. WAGNER, "Ruf Gottes und Aufbruch (Jes 40,1-11)", *Meilenstein.* FS H. Donner (eds. M. WEIPPERT – S. TIMM) (ÄAT 30; Wiesbaden 1995) 308-315, hier 312.

[7] J. BEGRICH, *Studien zu Deuterojesaja* (TBü 20; München 1963) 58. Ähnlich H. RINGGREN, "Behold Your King Comes", *VT* 24 (1974) 207-211, hier 210; R.F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW 141; Berlin 1976) 84; K. ELLIGER, *Jesaja II.* Jesaja 40,1-45,7 (BKAT XI/1; Neukirchen-Vluyn 1978) 33; K. KIESOW, *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen (OBO 24; Fribourg – Göttingen 1979) 62; LORETZ, "Gattung", 220; J. VAN OORSCHOT, *Von Babel zum Zion.* Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206; Berlin 1993) 122; P. HÖFFKEN, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66* (NSK-AT 18/2; Stuttgart 1998) 39; ALBERTZ, *Exilszeit*, 144; J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55.* A literary-theological Commentary (London 2005) 28.

[8] Vgl. C. WESTERMANN, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas* (Calwer Theologische Monographien 11; Stuttgart 1981) 74.

[9] WAGNER, "Ruf", 312 schlägt hier "mit aller Kraft" vor, da das Lexem כח mit Artikel determiniert ist.

[10] Nach M. ROSENBAUM, *Word-Order Variation in Isaiah 40-55.* A Functional Perspective (Studia Semitica Neerlandica; Assen 1997) 189 ist hier offenbar קולך "deine Stimme" zu ergänzen.

c und sein Arm [11] (ist) herrschend für ihn.
d Siehe: Sein Lohn (ist) mit ihm
e und sein Ertrag (ist) vor ihm [12].
11a Wie ein Hirt weidet er seine Herde,
b auf seinem Arm sammelt er Lämmer
c und an seiner Brust trägt er (sie) [13],
d Säugende führt er.

Bevor die weiteren Untersuchungsschritte folgen können, muss zunächst das zugrundeliegende syntaktische Verständnis begründet werden. Die Syntax dieser drei Verse ist in der Tat nicht eindeutig. Die hier getroffenen Entscheidungen sind aber durchweg sinnvoll, wie die intertextuellen Bezüge zeigen werden.

Die Präpositionsverbindung לך wurde früher gerne als dativus ethicus gedeutet, bewirkt in 9a jedoch Aktualisation, also “Steige hinauf (du in bezug auf dich = du hier und jetzt, wo du bist, in deiner aktuellen Situation)”. Der Adressat soll sich von seinem jetzigen Standort wegbewegen. Darüber hinaus ist mit der Aktualisation auch ein temporaler Aspekt verbunden, nämlich “du jetzt/gerade auf der Stelle” [14].

Bei der Wortverbindung מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן “Freudenbotin Zion” in 9a ist “Zion” vermutlich eine Apposition zu “Freudenbotin”, zumal das Partizip מְבַשֶּׂרֶת als *status absolutus* gedeutet werden kann [15]. Für eine

---

[11] Nach ROSENBAUM, *Variation*, 185 schließt sich an וזרעו ein asyndetischer Relativsatz an: “with his arm which rules for him”. Die Konjunktion ו eröffnet jedoch einen Partizipialsatz (Nomen + Partizip).

[12] Das Targum bietet hier eine Paraphrase: “Sieh da, der Lohn derer, die sein Wort tun, ist bei ihm; denn alle ihre Werke sind vor ihm offenbar”, vgl. ELLIGER, *Jesaja*, 32.

[13] Vgl. hierzu J. GOLDINGAY – D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55* (London 2006) I, 91.

[14] Vgl. hierzu E. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen* (Stuttgart 1994) II, 49-50. Nach ELLIGER, *Jesaja*, 31 liegt hier hingegen ein *dativus ethicus* vor. Ähnlich auch GOLDINGAY – PAYNE, *Commentary*, 87. Gegen die Bezeichnung *dativus ethicus* mit Recht JENNI, Präpositionen II, 52.

[15] Vgl. ELLIGER, *Jesaja*, 31; BERGES, *Jesaja 40-48*, 80; P. KLEIN, *Jesaja 40,1-11 als Prolog* (Wiener Alttestamentliche Studien 6; Frankfurt 2009) 73-74. Ähnlich bei C. EHRING, *Die Rückkehr JHWHs*. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jesaja 40,1-11, Jesaja 52,7-10 und verwandten Texten (WMANT 116; Neukirchen-Vluyn 2007) 50-51. Außerdem könnte man an einen *genitivus appositionis* bzw. *epexegeticus* denken, vgl. ELLIGER, *Jesaja*, 31; K. BALTZER, *Deutero-Jesaja* (KAT X,2; Gütersloh 1999) 95.

solche syntaktische Deutung spricht im Gegensatz zur maskulinen Verwendung in Jes 52,7 die feminine Form des Partizips מְבַשֶּׂרֶת, die hier mit Zion hinsichtlich des Genus kongruiert, und die explizite Nennung der Städte Judas — also nicht des Zions — als Adressaten der folgenden Rede. Die Stadt Zion/Jerusalem ist somit nicht Adressatin, sondern selbst Botin[16]. Wenn man Zion und Jerusalem hingegen als Vokative deutet, übergeht man das Problem einer Wortverbindung[17]. Die feminine Form kann jedoch sicher keine Abstraktbildung sein, die sich auf einen männlichen Boten bezieht[18], da man dann ein maskulines Prädikat erwarten würde.

Falls man hier trotz aller Bedenken eine Constructusverbindung ansetzen möchte, was syntaktisch nicht ausgeschlossen werden kann, dann ist aufgrund der Anrede der Städte Judas wohl eher mit einem *genitivus subjectivus* "Freudenbotin Zions/Jerusalems"[19], als mit einem *genitivus objectivus* "Freudenbotin für Zion/Jerusalem" zu rechnen[20]. Im letzteren Fall müsste man 9e, der die Städte Judas als Adressaten nennt, als sekundären Zusatz streichen[21], was aber nicht nötig ist.

Die Versionen hatten darüber hinaus große Schwierigkeiten mit der Femininform "Freudenbotin". LXX ändert in eine maskuline Form, Vulgata bezeugt hingegen eine maskuline und eine feminine Form. Einen Sonderweg schlägt das Targum ein, das hier kollektivisch an eine "Freudenbotenschar" denkt und hinter den Imperativen von V. 1 wohl eine plurale Größe sieht[22].

---

[16] J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah* (NICOT; Grand Rapids, MI 1998) II, 54.

[17] R.P. MERENDINO, *Der Erste und der Letzte*. Eine Untersuchung von Jes 40–48 (VTS 31; Leiden 1981) 63.

[18] GOLDINGAY – PAYNE, *Commentary*, 86.

[19] F. LANDY, "The Ghostly Prelude to Deutero-Isaiah", *Biblical Interpretation* 14 (2006) 332-363, hier 350.

[20] KIESOW, *Exodustexte*, 57-58; S. MCEVENUE, "Who was Second Isaiah?", *Studies in the Book of Isaiah*. FS W.A.M. Beuken (eds. J. VAN RUITEN – M. VERVENNE) (BETL 82; Leuven 1997) 213-222, hier 218-221; GOLDINGAY, *Message*, 28. Vgl. auch die Lesart von LXX, Targum und Vulgata.

[21] J. VERMEYLEN, "L'Unité du Livre d'Isaïe", *The Book of Isaiah*. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage (ed. J. VERMEYLEN) (BETL 81; Leuven 1989) 11-53, hier 37, n. 114.

[22] Vgl. hierzu N.L. TIDWELL, "The Cultic Background of Isaiah 40,1-11", *Journal of Theology for Southern Africa* 3 (1973) 41-54, hier 48; KIESOW, *Exodustexte*, 58; GOLDINGAY, *Message*, 28; GOLDINGAY – PAYNE, *Commentary*, 86.

Der Nominalsatz "Siehe: euer Gott!"[23] in 9f ist der Inhalt der Freudenbotschaft, die Zion/Jerusalem an die Städte Judas weitergeben soll. Es geht in diesem Nominalsatz vor allem um die Präsenz und Gegenwart Jahwes, die bereits nach Jes 40,5 der ganzen Menschheit offenbar werden soll. Eine Rückkehr der babylonischen Gola, die die Gegenwart Jahwes begleitet, ist hier eigentlich nicht im Blick. Die Städte Judas sollen nämlich nicht über eventuelle Rückkehrer aus dem Exil informiert werden, sondern explizit über die Anwesenheit Jahwes: "Siehe: Euer Gott". Das Satzdeiktikon הנה hat vor allem demonstrativen Charakter und beschreibt darüber hinaus ein visuelles Moment[24]. Manchmal wird hier "Siehe, (Es ist) euer Gott!" übersetzt[25]. Aufgrund des deiktischen Charakters von הנה ist aber kaum von einer Tilgung eines selbständigen Personalpronomens oder eines Demonstrativpronomens auszugehen, zumal der Kontext ebenfalls die Anwesenheit Jahwes und damit wohl ein getilgtes Ortsadverb "Siehe, (hier ist) euer Gott" erfordert. Dadurch dass Jahwe zurückgekehrt ist und erneut gegenwärtig erfahren werden kann, ist offenbar der Zorn Jahwes endgültig beigelegt.

Ähnlich wie in 9f wird genauso in 10a das Satzdeiktikon הנה vor eine Gottesbezeichnung, nämlich אדני יהוה "Adonai Jahwe", gestellt, die sich ansonsten nur noch in der zweiten Hälfte der Deuterojesajaschrift findet[26]. Der Nominalsatz in 10a enthält wohl nur das Subjekt אדני יהוה, während das Prädikat wie in 9f entweder entfallen ist — weil aus dem Kontext eine Ortsangabe ergänzbar wäre —, oder durch das Satzdeiktikon הנה bereits ausgedrückt ist[27]. Die beiden Sätze 9f und 10a sind somit struktural identisch. Auch diese Beobachtung spricht für eine Zusammengehörigkeit von V. 9 mit VV. 10-11. Aufgrund der übrigen Belege von אדני יהוה in der Deuterojesajaschrift, die darauf hinweisen, dass es sich hierbei um eine Appositionsverbindung handelt, sollte man diese Wortverbindung nicht in zwei Teile aufteilen und einen Nominalsatz der Art "mein Herr (ist) Jahwe" konstruieren[28]. Gegen einen

---

[23] Das Targum hat hier die folgende Paraphrase: "Offenbart hat sich die Königsherrschaft eures Gottes", vgl. ELLIGER, *Jesaja*, 31.

[24] WAGNER, "Ruf", 312; BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 97.

[25] KLEIN, *Prolog*, 118-119.

[26] Vgl. Jes 48,16; 49,14.22; 50,4.5.7.9; 52,4.

[27] Vgl. hierzu GKB § 147b. Eine solche Konstruktion verstärkt die Kraft der Deixis, vgl. J.P. FOKKELMAN, "Stylistic Analysis of Isaiah 40:1-11", *Remembering all the Way* (ed. B. ALBREKTSON) (OTS 21; Leiden 1981) 68-90, hier 83.

[28] So aber KLEIN, *Prolog*, 72.

solchen Nominalsatz spricht vor allem die Parallele in 9f, zumal man dann zwischen den Referenzpunkten der enklitischen Personalpronomina (אלהיכם 2.maskulin Plural in 9f vs. אדני 1. Singular in 10a) unterscheiden müsste und nur in 10a mit Jahwe ein Prädikat des Nominalsatzes gegeben wäre.

Die syntaktischen Bezüge in V. 10 sind insgesamt als schwierig zu beurteilen. Zwei grundsätzlich unterschiedliche Deutungen sind möglich. Zum einen kann man aufgrund des vorausgegangenen Satzes 9f in 10a ebenfalls einen ähnlich gebauten Nominalsatz vermuten, dem dann in 10b ein Verbalsatz folgt[29]. Es ist somit nicht nötig, dass man 10a.b zu einem Satz zusammenziehen muss[30]. Bei einer solchen syntaktischen Deutung muss außerdem das Subjekt im Verbalsatz 10b nicht notwendigerweise mit Adonai Jahwe identisch sein.

Zum anderen kann man Adonai Jahwe als *casus pendens* des folgenden Verbalsatzes auffassen. Dann ist Gott gleichfalls das Subjekt des folgenden Verbalsatzes. Damit wird aber die syntaktische Parallelität der beiden Sätze 9f und 10a aufgegeben, was jedoch nicht nötig ist. Die Präferenz für die erste Lösung dieses syntaktischen Problems soll schließlich in den nächsten Abschnitten mit intertextuellen Bezügen sowie mit der Semantik der einzelnen Lexeme untermauert werden.

Anstelle eines Adjektivs wird in der Präpositionsverbindung בחזק in 10b gerne ein Nomen gelesen[31]. Für die Lesart als Nomen sprechen neben 1QJes[a] (בחוזק "mit Stärke") die Übertragungen von LXX, Vul-

---

[29] Vgl. schon WESTERMANN, *Jesaja*, 29; ELLIGER, *Jesaja*, 31; MERENDINO, *Erste*, 62; VAN OORSCHOT, *Babel*, 246; GOLDINGAY, *Message*, 29; EHRING, *Rückkehr*, 53; F. HARTENSTEIN, "'... dass erfüllt ist ihr Frondienst' (Jesaja 40,2). Die Geschichtshermeneutik Deuterojesajas im Licht der Rezeption von Jesaja 6 in Jesaja 40,1-11", *"Sieben Augen auf einem Stein" (Sach 3,9)*. Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. FS I. Willi-Plein (eds. F. HARTENSTEIN – M. PIETSCH) (Neukirchen-Vluyn 2007) 101-119, hier 109; U. BERGES, "Vom Propheten des Buches zu den Tröstern Jerusalems. Eine Auslegung zu Jes 40,1-11", *Jesus als Bote des Heils*. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. FS D. Dormeyer (eds. L. HAUSER – F.R. PROSTMEIER – C. GEORG-ZÖLLER) (SBB 60; Stuttgart 2008) 19-28, hier 25.

[30] ELLIGER, *Jesaja*, 36. Ähnlich bei RINGGREN, "King", 210; N.L. TIDWELL, "M.T. Isa. 40,10 (בחזק). An Approach to a Textual Problem via Rhetorical Criticism", *Semitics* 6 (1978) 15-27, hier 19; LANDY, "Prelude", 350.

[31] So auch ELLIGER, *Jesaja*, 32; VAN OORSCHOT, *Babel*, 246; BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 93; LANDY, "Prelude", 353. Gegen die Lesart als Nomen aber KLEIN, *Prolog*, 76-77, n. 84.

gata, Targum und Peschitta. Eine solche Änderung ist jedoch nicht nötig. Die Präpositionsverbindung des MT in 10a ist vermutlich folgendermaßen wiederzugeben: "als/in der Gestalt eines Starken" [32]. Als weitere Übersetzungsvariante wäre schließlich auch "durch einen Starken" möglich [33], auf den dann die enklitischen Personalpronomina zu beziehen wären. Dann bezieht sich das Kommen zwar auf Jahwe selbst, aber ein weiterer menschlicher Akteur ist in seinem Gefolge. Insofern könnte dann gleichfalls der Perserkönig im Blick sein. Das Problem der Deutung von בחזק wird manchmal insofern textkritisch gelöst, als die masoretische Vokalisierung verschiedene andere Nomina im Blick gehabt haben könnte, die hier anstelle von בחזק als Qere ebenfalls gelesen werden könnten, nämlich: בצבא "mit einer Armee" oder בחמס "mit Gewalt" [34]. Allerdings wird ein solches Qere nirgendwo vermerkt, so dass solche Spekulationen kaum weiterführen können.

Das Satzdeiktikon הנה in 10d ist nicht mit der syntaktischen Verwendungsweise in 9f oder 10a vergleichbar. Hier eröffnet dieses Satzdeiktikon einen vollständigen Nominalsatz mit Subjekt und Prädikat. Es hat hier vermutlich emphatische Funktion.

Der abschließende V. 11 hat zahlreiche syntaktische Schwierigkeiten, die nicht mehr eindeutig gelöst werden können, da die hebräische Syntax unterschiedliche Interpretationen erlaubt. Somit sollen nur die Probleme geschildert werden, an denen sich bereits die Versionen abgearbeitet haben.

In V. 11 werden *yiqtol*-Formen, also imperfektive Verbformen, verwendet, die darauf hinweisen, dass das Geschehen im Werden und noch nicht abgeschlossen ist. Für eine Übertragung dieser *yiqtol*-Formen empfehlen sich zwei Alternativen: entweder iterativ-durativ schon während des Herbeikommens oder futurisch nach der Ankunft des Starken [35].

In 11a wird manchmal ein "nackter Relativsatz", nämlich: "Wie ein Hirt, der seine Herde weidet", vermutet. Hierfür mag die In-

---

[32] E. JENNI, *Die hebräischen Präpositionen* (Stuttgart 1992) I, 82. Als *Beth essentiae* deuten die Präpositionsverbindung בחזק ebenfalls ROSENBAUM, *Variation*, 185; OSWALT, *Isaiah*, 45; GOLDINGAY – PAYNE, *Commentary*, 89.

[33] BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 96, n. 84.

[34] P.A.H. DE BOER, *Second-Isaiah's Message* (OTS 11; Leiden 1956) 41. Kritisch hierzu aber TIDWELL, "Isa. 40,10", 16.

[35] EHRING, *Rückkehr*, 54-55. ELLIGER, *Jesaja*, 38 denkt an ein "Imperfektum zum Ausdruck der Wiederholung".

version Objekt/Prädikat sprechen[36]. Für eine solche syntaktische Ansetzung spricht auch die Wiedergabe durch das Targum. Jedoch zeigen alle Sätze in V. 11 eine Inversion Objekt/Prädikat, so dass aus dieser Beobachtung keine syntaktischen Schlüsse gezogen werden können. Manchmal werden sogar alle vier Verbalsätze 11a-d als Relativsätze aufgefasst[37], die von der eröffnenden Präpositionalverbindung כרעה abhängen, wodurch jedoch ein Anakoluth entsteht. Bei einer solchen Deutung kann sich die Präpositionalverbindung nur auf den "Starken" aus 10b beziehen.

Manchmal wird die Konjunktion ו von 11c gestrichen und "Lämmer" aus 11b als Objekt zu 11c gezogen "die Lämmer in seinem Busen tragen". Hierfür spricht die Wiedergabe von Aquila und Symmachus. Einer solchen Deutung widerspricht aber zum einen die Konjunktion ו und zum anderen die masoretische Akzentsetzung. Manchmal hat man vorgeschlagen, dass die Konjunktion ו als deiktisches Element verstanden werden kann. Dann könnte man Lämmer zu 11c ziehen: "Lämmer, dort an seine Brust hebt er (sie)"[38]. Wenn man allerdings "Lämmer" zu 11c zieht, fehlt in 11b ein geeignetes Objekt, das man nur aus 11a ergänzen könnte, wenn man für עדרו "seine Herde" *double-duty*-Funktion annimmt.

Die beiden Sätze 11c.d werden von LXX gekürzt und verändert wiedergegeben. Beide Sätze des MT werden von LXX folgendermaßen übersetzt: "und die in ihrem Bauch tragenden (die trächtigen Schafe) wird er trösten"[39]. Das letzte Verb נהל wird mit "trösten" übertragen. Hier hat LXX anstelle von נהל wohl נחם gelesen und damit eine Verbindung zum Anfang Jes 40,1 gezogen. Das Verbum παρακαλεῖν ist zudem ein Leitwort der LXX bei der Übersetzung dieses Abschnitts.

---

[36] Vgl. ELLIGER, *Jesaja*, 32-33.

[37] KIESOW, *Exodustexte*, 33. Auch wenn KIESOW, *Exodustexte*, 34 den Satz 10b mit Jahwe und nicht mit dem Perserkönig verbindet, könnte man bei dieser syntaktischen Ansetzung insgesamt V. 11 als weitere Erläuterung des Starken aus 10b begreifen. Dann wäre noch in V. 11 die Anspielung auf den Perserkönig wirksam, vorausgesetzt der Starke ist mit dem Perserkönig zu identifizieren.

[38] MERENDINO, *Erste*, 64. Zum Problem vgl. auch ELLIGER, *Jesaja*, 32.

[39] ELLIGER, *Jesaja*, 32 vermutet, dass der Ausfall von 11c in LXX wohl ein Versehen gewesen ist.

II. Intertextuelles Verweissystem

Im Folgenden sollen zwei Stellen aus dem Jesajabuch herangezogen werden, die die obige syntaktische Lösung unterstützen. Darüber hinaus gibt es selbstverständlich noch andere Stellen im Jesajabuch, die immer wieder für einen intertextuellen Vergleich herangezogen worden sind, hier aber nicht weiter berücksichtigt werden können. Immer wieder wurden nämlich Jes 40,9 mit Jes 6,11-12[40] sowie Jes 40,10 mit Jes 35,4[41] oder Jes 52,10[42] verbunden.

Vermutlich liegt in Jes 40,10 eine intertextuelle Verbindung zu Jes 28,2 vor, was ein Verständnis der vorliegenden Stelle erleichtert. Ein solcher Bezug ist auch insofern gerechtfertigt, als der Grundbestand von Jes 28-31, zu dem Jes 28,2 untrüglich gehört, bereits in vorexilischer Zeit entstanden ist[43]. Somit darf man davon ausgehen, dass Jes 40,10 die Stelle Jes 28,2 bereits gekannt hat. Ein intertextuelles Beziehungsgefüge ist folglich wahrscheinlich. In Jes 28,2 geht es darum, wie Jahwe gegen Samaria einen Starken, nämlich Assur, aufbietet, der das Gericht vollzieht:

[40] Vgl. A.L.H.M. VAN WIERINGEN, "Jesaja 40,1-11. Eine drama-linguistische Lesung von Jesaja 6 her", *BN* 49 (1989) 82-93, hier 92; K. HOLTER, "Zur Funktion der Städte Judas in Jesaja XL 9", *VT* 46 (1996) 119-121, hier 119-121; ZAPFF, *Jesaja*, 231; B.M. ZAPFF, "Jes 40 und die Frage nach dem Beginn des deuterojesajanischen Corpus", *Gottes Wege suchend.* Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. FS R. Mosis (ed. F. SEDLMEIER) (Würzburg 2003) 355-373, hier 362-363; HARTENSTEIN, "Frondienst", 109, n. 27. Allerdings ist nur ein Bezug aufgrund des Lexems ערי יהודה möglich, vgl. EHRING, *Rückkehr*, 52-53.

[41] BARSTAD, "Isa. 40,1-11", 228; BERGES, *Jesaja 40-48*, 83. Lexematische Verbindungslinien wären zumindest die Ermutigungsformel אל־תיראו und der Satz הנה אלהיכם, die sich ebenfalls in Jes 40,9 finden, sowie das Verbum חזק und das Allerweltswort בוא. Der Bezug zu Jes 35,4 spricht nach KIESOW, *Exodustexte*, 33 für eine syntaktische Trennung zwischen eingliedrigem Nominalsatz 10a und folgendem Verbalsatz 10b.

[42] VAN OORSCHOT, *Babel*, 124, n. 121. Allerdings ist זרוע das einzige gemeinsame Lexem. Zur angeblichen Entsprechung von Jes 40,9-11 mit Jes 52,7-10 vgl. zudem TIDWELL, "Background", 49; VAN OORSCHOT, *Babel*, 123-124; ALBERTZ, *Exilszeit*, 292 mit Angabe der sachlichen Differenzen.

[43] Vgl. hierzu J. BARTHEL, Prophetenwort und Geschichte (FAT 19; Tübingen 1997) 283-284.

הנה חזק ואמץ לאדני
Siehe, einen Starken und Mächtigen hat Adonai
(Jes 28,2a)

הנה אדני יהוה בחזק יבוא
Siehe, Adonai Jahwe. Als ein Starker wird er kommen
(Jes 40,10a.b)

Vor diesem Hintergrund könnte es in Jes 40,10 ebenfalls um etwas Vergleichbares gehen: Adonai Jahwe bietet folglich einen Starken auf — in der neuen historischen Situation den persischen Großkönig —, dessen Arm für Jahwe herrschen wird. Vor dem Hintergrund von Jes 28,2 scheint somit Jes 40,10 ebenfalls einen menschlichen Akteur in den Blick zu nehmen. Für eine solche Deutung werden in der Untersuchung der Lexeme noch weitere Argumente vorgebracht.

Dafür dass der Starke im Auftrag Jahwes handelt, spricht zum einen der Nahkontext Jes 40,9-10, der den Fokus auf Jahwe richtet, und zum anderen Jes 28,2, wo der Starke ebenfalls mit Jahwe verbunden wird. Beide Stellen oszillieren somit zwischen der menschlichen und der göttlichen Ebene. In der Auslegungsgeschichte von Jes 40,10 wurde jedoch bislang diese doppelte Kausalität meist übersehen.

Gegen eine intertextuelle Verbindung der beiden Stellen könnte geltend gemacht werden, dass in Jes 40,10 Adonai Jahwe und nicht nur Adonai wie in Jes 28,2 steht. In der Deuterojesajaschrift taucht Adonai jedoch nie ohne Jahwe auf, während in Protojesaja Adonai auch ohne das Tetragramm gesetzt wird[44]. Der Doppelname Adonai Jahwe in V. 10 erklärt sich demnach zum einen aufgrund der intertextuellen Bezüge zu Jes 28,2, wo ebenfalls Adonai verwendet wird, zum anderen aufgrund der ansonsten in der Deuterojesajaschrift üblichen Verwendung des Epithetons Adonai in Verbindung mit dem Tetragramm. Somit muss man hier Adonai nicht als sekundären Zusatz verstehen, der das Aussprechen des Tetragramms verhüten solle[45].

---

[44] Vgl. Jes 3,17.18; 4,4; 6,1.8.11; 7,14.20; 8,7; 9,7.16; 10,12; 11,11; 21,6.8.16; 28,2; 29,13; 30,20; 37,24; 38,14.16.

[45] So aber O. LORETZ, “Mesopotamische und ugaritisch-kanaanäische Elemente im Prolog des Buches Deuterojesaja (Jes 40.1-11)”, *Or* 53 (1984) 284-296, hier 287-288, n. 34.

Außerdem besteht zu einer weiteren Stelle, diesmal zu Jes 62,11 in der Tritojesajaschrift, die in nachexilischer Zeit Jes 40,10 vermutlich fortgeschrieben hat, ein intertextuelles Beziehungsgefüge. Hier wird allerdings diese doppelte Kausalität nicht mehr gesehen, sondern die Bedeutung ausschließlich auf die göttliche Ebene eingeengt:

Jes 62,11	הנה ישׂעך בא הנה שׂכרו אתו ופעלתו לפניו Siehe, dein Heil ist gekommen. Siehe, sein Lohn (ist) mit ihm und sein Ertrag (ist) vor ihm.
Jes 40,10	הנה אדני יהוה בחזק יבוא ... הנה שׂכרו אתו ופעלתו לפניו Siehe, Adonai Jahwe. Als ein Starker wird er kommen ... Siehe, sein Lohn (ist) mit ihm und sein Ertrag (ist) vor ihm.

Die beiden Sätze 10d.e sind mit Jes 62,11 identisch, so dass in Jes 62,11 ein wörtliches Zitat vorliegt. Zu 10a.b besteht ebenfalls eine Beziehung über das Satzdeiktikon הנה und das Verbum בוא "kommen". Darüber hinaus greift Jes 62,10 ebenfalls den Prolog der Deuterojesajaschrift auf. Der Weg, der nach Jes 40,3 für Jahwe bereitet werden soll, wird in Jes 62,10 jedoch zu einem Weg für das Volk. Hier zeigt sich, dass in Tritojesaja die inhaltlichen Akzente verschoben worden sind. Insofern verwundert es kaum, wenn Jes 62,11 bei seiner Rezeption von Jes 40,10 ausschließlich das göttliche Handeln betont hat.

In Tritojesaja muss nämlich die Formulierung von Jes 40,10 sicher auf Jahwe bezogen werden[46]. Aufgrund der Redesituation muss folglich das aus Jes 40,10 übernommene enklitische Personalpronomen 3. maskulin Singular in Jes 62,11 auf Jahwe bezogen werden, da Jahwe ab Jes 62,7 fast ausschließlich in dritter Person auftritt. Eine solche inhaltliche Verschiebung gewährt einen interessanten Einblick in die frühe Auslegungsgeschichte des Prologs der Deuterojesajaschrift, bedeutet allerdings nicht, dass auch die intertextuell zugrundeliegende Textstelle Jes 40,10 ausschließlich auf diese Weise verstanden werden muss[47].

---

[46] Allerdings ist in Jes 62,11 nicht ausgeschlossen, dass ein nicht näher genanntes Subjekt auf Weisung Jahwes dieses Heil an Zion veranlasst.

[47] In Jes 62,11 wird durch einen gezielten Einsatz der Personalpronomina differenziert: das enklitische Personalpronomen 2. feminin Singular "*dein Heil*" ist auf Zion zu beziehen, während das enklitische Personalpronomen 3. maskulin Singular "*sein Lohn/Ertrag*" vermutlich mit Jahwe verbunden werden kann.

Fazit: Während das intertextuelle Verweissystem zwischen Jes 40,10 und Jes 28,2 eine Verbindung zum Perserkönig in Jes 40,10 nahelegt, der im Auftrag Jahwes handelt, ist in Jes 62,11 vermutlich nicht mehr an ein menschliches Subjekt gedacht. In der jesajanischen Rezeptionsgeschichte wurde folglich Jes 40,10 offenbar nur noch mit Jahwe verbunden. Diese Beobachtung entkräftet aber nicht die Behauptung, dass in Jes 40,10 eigentlich der von Jahwe beauftragte Perserkönig im Blick ist. Vor dem Hintergrund von Jes 28,2 wird in Jes 40,10 die menschliche Ebene eingespielt, die in Jes 62,11 verloren geht, weil man offenbar nur die Theozentrik des Prologs gesehen hat.

Das intertextuelle Beziehungssystem bietet somit ein doppeldeutiges Bild vom Verständnis dieses schwierigen Verses. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Semantik der verwendeten Lexeme weiterhelfen und zusätzliche Argumente liefern kann, dass die ungenannte Person in Jes 40,10 eher mit dem Perserkönig gleichgesetzt werden kann, der als Beauftragter Jahwes handelt. Selbstverständlich sind die folgenden Beobachtungen, die sich aus der Verwendungsweise der einzelnen Lexeme im Jesajabuch ergeben, nicht über jeden Zweifel erhaben, da Sprache vielgestaltig ist und sich nicht ausschließlich an Wortstatistik orientieren muss. Trotzdem sprechen die folgenden Beobachtungen eine deutliche Sprache, so dass es nahe liegt, dass in Jes 40,10 eine verdeckte Anspielung auf den Perserkönig gegeben ist. Außerdem wird im Folgenden die Verwendungsweise der einzelnen Lexeme vor allem im Jesajabuch und nicht im gesamten Alten Testament betrachtet, was tragfähige Rückschlüsse zulässt, zumal der Ideolekt der einzelnen Redaktoren sicher nur eine begrenzte semantische Varianz aufweisen wird.

III. Zur Semantik der verwendeten Lexeme

1. בוא

Mit dem Lexem בוא wird in der Deuterojesajaschrift nur in Jes 50,2 das vergangenheitliche Kommen Jahwes ausgedrückt, ansonsten hingegen entweder das Kommen des Perserkönigs, das Eintreffen zukünftiger Dinge, die Rückkehr der Exilierten oder das Versammeln der Menschheit vor Jahwe. Die Verbform יבוא wird darüber hinaus auch andernorts in der Deuterojesajaschrift mit dem

Perserkönig verbunden[48]. Aus diesen Gründen ist יבוא in Jes 40,10 eher auf den Perserkönig und weniger auf Jahwe zu beziehen[49].

Während der Perserkönig in Jes 40,10 als ein Starker kommt, berühren seine Füße nicht einmal den Boden nach Jes 41,3, wenn er herannaht, um seine Feinde zu vernichten. Nach Jes 41,25 ist der Perserkönig aus dem Osten gekommen, um seine Feinde wie Lehm zu zertreten. In Jes 48,15 wird ebenso mit dem Lexem בוא-H betont, dass Jahwe den Perserkönig kommen ließ.

2. מֹשֵׁל

Das Verbum מֹשֵׁל "herrschen" bezieht sich in Protojesaja immer negativ auf menschliche Herrschaft[50] und markiert in der Deuterojesajaschrift politische Machtverhältnisse zu Ungunsten Israels[51]. Auch wenn מֹשֵׁל andernorts die Herrschaft Jahwes bezeichnen kann, wird es in Protojesaja und in der Deuterojesajaschrift ausschließlich für menschliche Herrschaft verwendet. Insofern ist in Jes 40,10 vermutlich gleichermaßen eine weltliche Macht für Jahwe im Blick. Eine solche Deutung würde die Präpositionsverbindung לו "für ihn" erklären, zumal dann die beiden enklitischen Personalpronomina nicht den gleichen Bezugspunkt haben müssen, "sein Arm (ist) herrschend für ihn" muss demnach folgendermaßen verstanden werden: "der Arm des Perserkönigs (ist) herrschend für Jahwe" anstelle von "der Arm Jahwes (ist) herrschend für Jahwe".

Aufgrund der Form des Nominalsatzes 10c (ו + Subjekt + Prädikat) wird hier ein nominaler Umstandssatz vorliegen, der Hintergrundinformationen anbietet: "wobei sein Arm herrschend für ihn (ist)". Eine

---

[48] Vgl. Jes 41,3.25. Die hier verwendete *yiqtol*-Form ist nach EHRING, *Rückkehr*, 53 "Ausdruck einer in der Vergangenheit begonnenen und immer noch andauernden Handlung". Aufgrund der Verwendung des Satzdeiktikons הנה, das Nachdruck auf die aktuelle Handlung legt, ist ein futurisches Verständnis ohnehin unwahrscheinlich. Nach RINGGREN, "King", 210-211 ist die Formel בוא + הנה mit dem "immediate coming of a king, or of Yahweh as king in order to conquer his enemies and/or to save his people" verbunden.

[49] Anders hingegen BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 96, der in diesem Idiom die "Rückkehr Jahwes zum Zion" ausgedrückt sieht. Nach FOKKELMAN, "Analysis", 84 illustrieren die folgenden Nominalsätze 10c-e das Kommen aus 10b.

[50] Jes 3,4.12; 14,5; 19,4; 28,14. In Jes 16,1 wird vielleicht eher neutrale menschliche Herrschaft in den Blick genommen.

[51] Jes 49,7; 52,5.

solche Deutung schließt dann aber aus, dass die Herrschaft sich auf grundlegende und kontinuierliche Regierungstätigkeit bezieht[52], wie dies von Jahwe erwartet werden darf. Denn dieser Nominalsatz nennt lediglich den Umstand während des Kommens eines ansonsten nicht explizit genannten Herrschers. Während dieser Herrscher herbeikommt, wird er mit seinem Arm auch Gewalt anwenden. Die Deutung als nominaler Umstandssatz spricht folglich ebenfalls gegen eine andauernde Herrschaft Jahwes, die in 10c immer wieder vermutet worden ist.

3. זרוע

Zwar ist der "Arm Jahwes" in der zweiten Hälfte der Deuterojesajaschrift des Öfteren belegt[53], aber im ersten Teil scheint das Lexem זרוע "Arm" wohl eher mit einem menschlichen Subjekt verbunden zu sein, zumindest was die verwendeten Metaphern betrifft[54]. Jes 48,14 belegt ebenfalls eine Verbindung von זרוע "Arm" mit dem Perserkönig. Auch hier ist es nicht der "Arm Jahwes", der das Gericht an Babylon vollziehen wird, sondern der Arm des Perserkönigs. Das Lexem זרוע "Arm" kann sich in der Deuterojesajaschrift somit genauso auf einen menschlichen Arm beziehen und muss nicht notwendigerweise auf Jahwe hinweisen. Unabhängig davon, auf wen man das Lexem זרוע bezieht, muss man jedoch semantisch zwischen den beiden Verwendungsweisen in Jes 40,10.11 differenzieren[55]. Während in V. 10 ein kriegerischer Aspekt einzutragen ist, denkt man in V. 11 besonders an die Fürsorge.

Oft wurde dieses Idiom mit dem Exodus-*topos* "mit starker Hand und ausgerecktem Arm" verbunden [56]. Jedoch ist in Jes 40,10.11 nur

---

[52] So aber EHRING, *Rückkehr*, 54.

[53] Jes 51,5(2x).9; 52,10; 53,1.

[54] Jes 40,10 (Kyros?).11 (Hirte); 44,12 (Handwerker); 48,14 (Kyros).

[55] Vgl. OSWALT, *Isaiah*, 55, demzufolge beide Verse "two complementary sides of God's nature" ausdrücken. Nach Y. GITAY, *Prophecy and Persuasion*. A Study of Isaiah 40-48 (Forum Theologiae Linguisticae 14; Bonn 1981) 76 wird das Lexem "Arm" immer im Kontext von Stärke gebraucht, was V. 11 von V. 10 differenziert.

[56] WAGNER, "Ruf", 312. Ähnlich TIDWELL, "Background", 45; ID., "Isa. 40,10", 19-20; KIESOW, *Exodustexte*, 60; ZAPFF, *Jesaja*, 231; GOLDINGAY, *Message*, 29; GOLDINGAY – PAYNE, *Commentary*, 89. Kritisch zu einer Verbindung mit dem Exodus zu Recht KLEIN, *Prolog*, 121.

noch ein Lexem dieses Idioms vorhanden, was einer vorschnellen Verbindung mit dem Exodus eher widerrät. Der "Arm" ist daher eher eine "klassische Metapher für die Stärke und Macht des Herrschers"[57]. Mit dem Exodus-Geschehen muss dieses Idiom folglich nicht zwingend verbunden werden.

4. שׂכר *und* פעלה

Die innerbiblische Verwendung der beiden Substantive שׂכר "Lohn" und פעלה "Ertrag" spricht ebenfalls dafür, dass hier nicht von Jahwe, sondern vom Perserkönig die Rede ist. Da Jes 62,11 von Jes 40,10 abhängig ist, soll diese Stelle in der folgenden Diskussion unberücksichtigt bleiben. Ein Blick in die Verwendungsweise dieser beiden Lexeme in der hebräischen Bibel ist hier hilfreich.

Das an שׂכר und פעלה jeweils angefügte enklitische Personalpronomen 3. maskulin Singular wird meist mit Jahwe verbunden[58]. Allerdings sind die enklitischen Personalpronomina bei den beiden Wörtern שׂכר und פעלה ansonsten fast ausnahmslos auf denjenigen bezogen, der einen Lohn/Ertrag erhält, und nicht auf denjenigen, der den Lohn/Ertrag auszahlt[59]. Das Lexem שׂכר kommt meist ohne den Bezug zu Jahwe aus und bezeichnet eigentlich den menschlichen Lohn[60]. Hinzu kommt, dass das Lexem שׂכר in Verbindung mit

[57] EHRING, *Rückkehr*, 59. Für C. STREIBERT, *Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift*. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit (BEAT 8; Frankfurt 1993) 130, n. 215, ist der "Arm Jahwes" Synonym für Jahwes Macht.

[58] Nach H.J. STOEBE, "Überlegungen zu Jesaja 40,1-11", *TZ* 40 (1984) 104-113, hier 108-109 ist das erste enklitische Personalpronomen wohl eher mit Israel zu verbinden. Beide enklitische Personalpronomina haben somit einen unterschiedlichen Referenzpunkt, nämlich: "sein (Israels) Lohn ist mit ihm (Jahwe)".

[59] Vgl. STOEBE, "Überlegungen", 108. Nach VAN OORSCHOT, *Babel*, 122 bringt Jahwe die Gola als Beute mit sich. Ähnlich J. VAN SETERS, "Isaiah 40:1-11", *Int* 35 (1981) 401-404, hier 403; GOLDINGAY, *Message*, 29-30.

[60] Vgl. Gen 30,28.32.33; 31,8; Ex 2,9; Ex 22,14; Dtn 15,18; 24,15; 1Kön 5,20; 2Chr 15,7; Koh 4,9; 9,5; Jer 31,16; Jon 1,3; Sach 8,10; 11,12; Mal 3,5. Jedoch kann dieser Lohn genauso von Jahwe selbst stammen, vgl. hierzu Gen 15,1 (Lohn Abrams von Gott); Gen 30,18 (Lohn Leas von Gott); Num 18,31 (priesterlicher Lohn von Jahwe); Ps 127,3 (Lohn von Jahwe); Ez 29,18.19 (Lohn Nebukadnezars von Jahwe).

Jahwe immer den Lohn bezeichnet, den Jahwe auszahlt, nicht aber den Lohn, den Jahwe selbst erhält. Jahwe ist also nie der Nutznießer des Lohnes. Es kann sich hier somit kaum um eine Belohnung für Jahwe angesichts seiner mühsamen Anstrengungen für sein Volk Israel handeln. "Sein Lohn (ist) mit ihm" bezieht sich daher vermutlich ebenfalls auf den Perserkönig, also "Sein Lohn (= Lohn des Perserkönigs) (ist) mit ihm (= Perserkönig)". Möglicherweise kann man hier die Bezugspunkte der beiden enklitischen Personalpronomina unterscheiden. Insofern könnte sich "sein Lohn" auf den Lohn beziehen, den Jahwe schenkt, nämlich "Sein Lohn (= Lohn von Jahwe gespendet) (ist) mit ihm (= Perserkönig)". In diesem Fall hätte man die doppelte Kausalität ausgedrückt, die im Handeln des Perserkönigs ohnehin anzusetzen ist.

Auch das Lexem פעלה "Ertrag" bezieht sich meist auf den Lohn, den Gott zuteilt[61]. Dieser kann positiv, aber ebenso negativ konnotiert sein. Es ist jedoch nie der Lohn, den man Gott zukommen lässt[62]. Darüber hinaus muss Jahwe nicht immer als Spender des Lohns im Blick sein, zumal פעלה ebenso den Lohn des Tagelöhners bezeichnen kann[63]. Ein Bezug der beiden Wörter שׂכר und פעלה auf Jahwe ist somit nicht gefordert, so dass im Folgenden nach einer anderen Lösung gesucht werden darf.

Die beiden Worte שׂכר und פעלה werden in Ez 29,19-20 in politisch-militärischem Kontext verwendet. Dort sagt Jahwe dem Neubabylonier Nebukadnezar Ägypten als Lohn und Ertrag zu. In Ez 29,19-20 ist folglich Ägypten שׂכר "Lohn" für dessen Heer sowie "Ertrag" für ihn selbst. Der neubabylonische Großkönig hat sich Ägypten durch seine militärischen Erfolge verdient. Nebukadnezar und sein Heer haben für Jahwe gearbeitet und konnten deshalb Ägypten erobern. Die beiden Begriffe stehen daher vermutlich auch in Jes 40,10 für die Beute, die ein erfolgreicher König und sein Heer vom Feldzug mitbringen[64]. Somit kann Babylon nach Jes 40,10 Lohn und Ertrag für den Perserkönig sein, der ihm von Jahwe geschenkt wird[65], ähnlich

[61] Vgl. 2 Chr 15,7; Spr 10,16; 11,18; Jes 49,4; 61,8; 65,7; Jer 31,16; Ez 29,20.

[62] Ausschließlich im Psalmenbuch kann das Lexem פעלה in der Bedeutung "Tat" auch mit Jahwe oder anderen Menschen verbunden werden, vgl. Ps 28,5 (mit Jahwe); Ps 17,4; 109,20 (mit Menschen).

[63] Vgl. vor allem Lev 19,13.

[64] Vgl. hierzu BEGRICH, *Studien*, 53.

wie nach Ez 29,19-20 Ägypten Lohn und Ertrag für den Neubabylonier Nebukadnezar gewesen ist.

Darüber hinaus ist auszuschließen, dass in Jes 40,10 die Rückkehr der Exilierten aufgrund einer angeblichen Parallele zu Jer 31,16 angedeutet sei. Eine solche Heilsperspektive habe Jahwe in Jer 31,16 der um ihre Kinder trauernden Stadt Rama angekündigt[66]. Allerdings werden in Jer 31,16 die beiden Lexeme שׂכר und פעלה nicht auf gleiche Weise wie in Jes 40,10 gebraucht. Vielmehr sagt Jahwe in Jer 31,16 den שׂכר "Lohn" für die aufgebrachte פעלה "Mühe" zu. Eine intertextuelle Verbindung beider Verse verlangt demnach zu viel von den beiden Textstellen[67]. Es geht in Jer 31,16 nämlich um den Lohn für die aufgewendete Mühe, die mit einem Befreiungshandeln verbunden ist.

5. *Zusammenfassung*

Ausweislich der verwendeten Lexeme spricht alles eher für einen menschlichen Akteur, der als Starker kommt, dessen Arm für Jahwe herrscht und dem dann Lohn sowie Ertrag zufällt. Auch wenn hier nicht explizit der Perserkönig genannt wird, spricht die Wortwahl eher gegen die direkte Zuschreibung dieser Dinge zu Jahwe, der freilich hinter den Ereignissen steht. Dieses Ergebnis wurde angesichts der Verwendungsweise der Lexeme vor allem im Jesajabuch erzielt und ist damit aufgrund des Ideolekts aussagekräftig.

In gleicher Weise ist eine Verbindung mit einem erneuten Exodus der babylonischen Gola hinfällig. Der Lohn/Ertrag kann näm-

---

[65] Demgegenüber sieht HÖFFKEN, *Jesaja*, 40 einen Bezug zum folgenden V. 11, was allerdings wenig überzeugt: "im Licht der Fortsetzung mag man durchaus an den Arbeitslohn eines Hirten denken, denn der Ertrag ist nicht nur 'mit ihm', sondern er geht 'vor ihm her'. Das ist eher der Welt des Hirten abgeschaut als der des siegreichen Kriegers".

[66] BERGES, *Jesaja 40-48*, 113 sieht hier aufgrund dieser angeblichen Parallele das Rückkehrszenarium aus der Babylonischen Gola vorsichtig angedeutet. Er vermutet außerdem im Rahmen seiner diachronen Schichtung der Deuterojesajaschrift, dass der Prolog der Zeit des Kyros nachgeordnet ist, so dass hier vom Perserkönig Darius die Rede wäre. Wenn eine Rückkehr in Jes 40,10-11 im Blick ist, dann muss man diesen Abschnitt mindestens in die Zeit des Darius datieren. Eine solche Datierung ist aber nicht nötig, wenn es hier gar nicht um die Rückkehr der babylonischen Gola geht.

[67] Gegen HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt*, 138, die dadurch noch das Thema der Entschädigung Jerusalems in Jes 40,10-11 einführen kann.

lich kaum mit einer Rückkehr der Exilierten verbunden werden. Vielmehr handelt es sich hierbei um den Lohn/Ertrag, der dem Perserkönig für seine Mühen zukommt.

Die Parallele zu Ez 29,19-20, wo die beiden Worte שׂכר und פעלה synonym gebraucht werden, deutet darüber hinaus klar darauf hin, dass die beiden Synonyme "Lohn/Ertrag" in Jes 40,10 auf den Perserkönig hinweisen und kaum auf Jahwe oder die Rückkehr der babylonischen Gola.

Eine Verbindung von Jes 40,10 zur Jakobstradition, mit der die Rückführung der Exilierten angeblich begründet werden könne[68], ist ebenfalls wenig wahrscheinlich. Denn die hierfür ins Feld geführten Bezüge sind nicht zwingend.

IV. Auswirkung auf V. 11

In V. 11, der den Prolog der Deuterojesajaschrift abschließt, wird gemeinhin angenommen, dass das Hirtenbild auf Jahwe zu beziehen ist, auch wenn dies nicht explizit ausgedrückt wird[69]. In V. 10 ist allerdings — wie oben gezeigt — eher der Perserkönig im Blick, auf den sich V. 11 ebenfalls beziehen wird. Da das Bild des Kriegers (V. 10) und des Hirten (V. 11) ohnehin Attribute eines königlichen Herrschers sind, müssen beide Bilder nicht getrennt voneinander verstanden werden[70]. Das Bild des guten Hirten steht nämlich wie auch sonst im Alten Orient für das gute, fürsorgliche und die Ordnung bewahrende Regiment des Königs[71]. Der herrschende Arm des

---

[68] Vgl. hierzu BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 96. Eine Anspielung auf die Jakobserzählung vgl. ELLIGER, *Jesaja*, 37; KIESOW, *Exodustexte*, 34; ZAPFF, *Jesaja*, 231; GOLDINGAY, *Message*, 30 ist nämlich nicht nötig, auch wenn dort zumindest das Lexem שׂכר prominent vertreten ist, vgl. Gen 30,28.32.33; 31,8. Kritisch hierzu zu Recht EHRING, *Rückkehr*, 59.

[69] Vgl. VAN SETERS, "Isaiah 40:1-11", 401; LANDY, "Prelude", 354; BERGES, "Propheten", 26-27; BARSTAD, "Isa. 40,1-11", 229-231, der zudem auf eine Parallele in Jes 42,13-16 hinweist, die sich aber nur inhaltlich, nicht lexematisch nachweisen lässt.

[70] Vgl. HARTENSTEIN, "Frondienst", 109.

[71] Im Imgur-Ellil-Zylinder II,16-18 beschreibt Nabonid seine Herrschaft ebenfalls im Bild des königlichen Hirten. Nach EHRING, *Rückkehr*, 60 werden dem königlichen Hirten immer wieder die Attribute "versorgend" oder "umsichtig" zugeschrieben. Zur Metapher des königlichen Hirten vgl. W. GRIMM – K. DITTERT, *Deuterojesaja*. Deutung – Wirkung – Gegenwart (Stuttgart 1990) 59.

Perserkönigs aus 10b wird demnach in 11b mit dem fürsorglichen Arm kontrastiert.

Allerdings hebt sich V. 11 formal vom vorausgegangenen Vers ab, da V. 11 nicht wie 10a.d durch die Interjektion הנה eingeleitet wird. Insofern wäre es nicht auszuschließen, dass es in V. 11 wiederum um ein Handeln Jahwes geht. In diesem Sinne könnte es sich hier um ein für die Zukunft angekündigtes Wirken Jahwes handeln: Die Perserkönige leisten zwar einen wichtigen Beitrag für die Restitution Israels, aber Jahwe allein bleibt es vorbehalten, der Hirt seines Volkes zu sein.

Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass sich im Jesajabuch ansonsten die Wurzel רעה sowohl als Partizip "Hirt" als auch als Verb "weiden" nicht auf Jahwe als Subjekt bezieht[72]. In der Deuterojesajaschrift wird das Partizip "Hirte" nur einmal in Jes 44,28 verwendet, wo es auffälligerweise sogar explizit mit Kyros in Verbindung gebracht wird. Schon aus diesem Grund liegt es nahe, dass es in V. 11 — wie schon in V. 10 — eher um den Perserkönig geht[73], hinter dessen Handeln freilich Jahwe steht.

Das Lexem עדר "Herde" ist nur hier in der Deuterojesajaschrift belegt und bezieht sich im Jesajabuch nie auf Israel als Herde Jahwes[74]. Insofern muss man das Hirtenbild nicht exklusiv auf Jahwe deuten. Es spricht also nichts dafür, dass man in V. 11 Jahwe als handelnden Akteur eintragen muss. Da ohnehin kein Subjekt explizit genannt wird, könnte das nicht genannte Subjekt aus V. 10 desgleichen noch in V. 11 weiterwirken, so dass auch hier vom Perserkönig die Rede ist.

Die meisten lexematischen Anknüpfungspunkte zu V. 11 bietet Jer 31,10[75], wo es um die Heimkehr aus dem Exil geht. Insofern wurde immer wieder vorgeschlagen, dass es in V. 11 ebenfalls um die Rückkehr aus dem Exil gehen müsse. Jedoch steht nach dem Sammeln der Exilierten in Jer 31,10 das Behüten (שׁמר) im Mit-

---

[72] Zum einen weiden Tiere in Jes 5,17; 11,7; 13,20; 27,10; 30,23; 61,5; 65,25 und zum anderen Menschen in Jes 14,30; 49,9. Als Partizip wird das Verbum nur mit Menschen gebraucht, vgl. Jes 31,4; 38,12; 44,28; 56,11; 63,11.

[73] Nach VERMEYLEN, "L'Unité", 37 ist in Jes 44,28 der Hirte Kyros — wie ansonsten im Vorderen Orient üblich — der von Gott Beauftragte.

[74] In Jes 17,2 und 32,14 bezieht sich dieses Lexem nicht auf Israel als Herde Jahwes, sondern auf die Verwüstung des Landes und die Inbesitznahme durch Herden von Wildtieren.

[75] Nämlich קבץ-D und das Idiom כרעה עדרו.

telpunkt der Hirtenmetapher, nicht wie hier die Sorge um die schwächsten Glieder der Herde. Hinzu kommt, dass schon Jer 31,16 nicht für ein intertextuelles Beziehungsgefüge geeignet war, was einer Verbindung von Jer 31,10 mit Jes 40,11 ebenfalls widerrät. Außerdem sollte das Hirtenbild nicht zu sehr für den Zug der Exilierten vereinnahmt werden, zumal es — wie gesehen — gleichfalls als Herrschermetapher gut verständlich ist. Darüber hinaus ist Jes 40,9-11 an die Städte Judas gerichtet, die der Fürsorge des Herrschers besonders bedürfen. Insofern darf dieses Bild nicht vorschnell auf die Rückkehr aus dem Exil bezogen werden.

Allerdings wird gerne darauf hingewiesen, dass das Verbum קבץ-D "sammeln" im Jesajabuch oft in Kontexten verwendet werde, wo Jahwe die Zerstreuten aus der Diaspora sammelt[76]. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass mit diesem Begriff meist nicht die Rückkehr aus der Babylonischen Gola im Blick ist, sondern die Sammlung der gesamten Diaspora, so dass eine Engführung auf einen zweiten Exodus aus Babylon nicht der ansonsten belegten Verwendung des Verbums קבץ-D entspricht[77]. Dieses Verbum wird ganz konkret in Jes 13,14 auf das Einsammeln der Herde bezogen und kann darüber hinaus auch das Sammeln von Wasser und Speisen bedeuten[78]. Im N-Stamm bedeutet das Verbum קבץ in der Deuterojesajaschrift fast durchweg das Sich-Versammeln der Nationen zum Rechtsstreit[79]. Aufgrund dieser vielfältigen Verwendungsweise des Verbums קבץ im Jesajabuch ist die Engführung auf die Rückkehr der Babylonischen Gola in Jes 40,10 nicht nötig. Hier wird es wohl konkret um das Sammeln der Herde durch den königlichen Hirten gehen.

---

[76] Nach ZAPFF, *Jesaja*, 232 ist dieses "Sammeln" der "Zentralbegriff der Heilshoffnung der Exilsgemeinde". HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt*, 130, n. 478 weist jedoch darauf hin, dass die Sammlung in V. 11 "ganz an der Pragmatik des Hirtenalltags orientiert" sei.

[77] In Jes 11,12; 43,5; 56,8; 60,4; 66,18 ist die Rückkehr der Diaspora im Blick, lediglich in Jes 54,7 die Rückkehr nur der Babylonischen Gola. In Jes 49,18, einem Vers, der ebenfalls auf die Sammlung der Gola bezogen werden könnte, steht zudem קבץ-N. Dort geht es außerdem nicht um eine Sammlung durch Jahwe, sondern ein Sich-Versammeln der Versprengten. Ein Sonderfall ist noch Jes 34,16, wo ein Versammeln der Taten Jahwes thematisiert wird.

[78] Jes 22,9; 62,9.

[79] Vgl. Jes 43,9; 45,20; 48,14 (N-Stamm); Jes 44,11 (tD-Stamm). Im N-Stamm bezieht sich das Verbum קבץ hingegen auf das Sich-Versammeln von Tieren, eine Bedeutung, die zumindest auf der Bildebene ebenfalls in Jes 40,11 angedeutet sein könnte.

Außerdem ist dieses Sammeln vermutlich iterativ-durativ zu verstehen. Es betont folglich die kontinuierliche Sorge des königlichen Hirten[80]. Insofern kann logisch nicht die Rückkehr der Exilierten im Blick sein, da nach Ankunft der Gola in Jerusalem das Sammeln abgeschlossen ist. Außerdem ist zweifelhaft, weshalb die Rückkehr der Exilierten ausgerechnet den Städten Judas als "Freudenbotschaft" mitgeteilt werden soll, zumal die Rückkehrer sicherlich wieder Besitzansprüche in der alten Heimat geltend gemacht haben. Bei der Neukonstituierung Jerusalems ist es sicherlich zu Problemen gekommen. Die Rückkehr der Exilierten ist für die Städte Judas somit keine "Freudenbotschaft" gewesen.

Die Verwendung der beiden Wörter טלאים "Lämmer" und עלות "Säugende", also säugende Muttertiere, unterstreicht die besondere Fürsorge des Hirten[81]. Denn gerade die schwächsten und langsamsten Tiere bedürfen der Aufmerksamkeit, damit sie den Anschluss an die Herde nicht verlieren. Besonders in der Lammzeit von Dezember bis Februar muss der Hirte vor allem auf die Lämmer und Mutterschafe achten, damit er nicht des Ertrages seiner Arbeit verlustig geht[82].

In 11b-d wechselt zudem der Fokus, was ebenfalls gegen eine Rückführung der Babylonischen Gola spricht. Hier ist nicht mehr die Herde als Kollektiv im Blick, sondern jeweils einzelne Tiere, um die sich der königliche Hirt besonders kümmern muss[83]. Wenn dieses Bild auf den Perserkönig übertragen wird, dann zeigt dieser sich hier als fürsorglicher Hirt, der seine Untertanen nicht nur schützt und leitet, sondern sich auch gerade um die schwächsten Glieder kümmert.

Das Idiom נשׂא בחיקו "Tragen an der Brust" wird nur noch in Num 11,12 verwendet, wo es das Tragen des Säuglings bezeichnet. Mit dieser Ausdrucksweise wird gleichermaßen die besondere

---

[80] Dies unterscheidet V. 11 dezidiert von 10c, wo der offenbar mit Gewalt herrschende Arm auf das Herannahen des Perserkönigs beschränkt bleibt – ausgedrückt durch einen nominalen Umstandsatz.

[81] HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt*, 130. GRIMM – DITTERT, *Deuterojesaja*, 60 weisen jedoch darauf hin, dass im ersten Teil die ganze Herde ebenfalls im Blick des Hirten ist, zumal das Lexem קבץ nie nur auf die kleinen Jungtiere beschränkt bliebe.

[82] Vgl. hierzu HUNZIKER-RODEWALD, *Hirt*, 129-130.

[83] WESTERMANN, *Jesaja*, 40–41 betont den Umstand, dass es hier nicht um die Masse der Geretteten, sondern jeweils um Einzelne geht.

Fürsorge des Hirten betont, der die Jungtiere an seiner Brust trägt, während er die Muttertiere führt. Der Perserkönig nimmt hier somit das Hirtenamt für seine Untergebenen wahr.

Manchmal wird in V. 11 ähnlich wie in V. 10 aufgrund der Wortwahl eine Verknüpfung mit der Jakobstradition (aufgrund der "säugenden Mutterschafe") und der Auszugstradition (aufgrund des Verbums "führen") gezogen[84]. Beides ist jedoch nicht notwendigerweise gefordert.

Ein Bezug von Jes 40,11 auf die Jakobstradition ist fraglich, da der Begriff "säugend" auch außerhalb der Jakobstradition verwendet wird und עלות in Gen 33,13 lediglich als Prädikat zu צאן und בקר gesetzt, aber nicht wie hier als alleinstehendes Nomen verwendet wird.

Die Exodus-Tradition ist in V. 11 ebenfalls nicht im Blick. Das Verbum נהל-D bezieht sich nämlich auf das "Führen" einer Herde zu Wasser- und Ruheplätzen[85] und nicht notwendigerweise auf die Führung der Exodusgruppe. Insofern ist die übliche Verbindung mit einem zweiten Exodus fraglich. Außerdem gilt zu beachten: Der Perserkönig führt nur die Muttertiere, nicht die ganze Herde. Das "Sammeln" gilt lediglich den jungen Lämmern. Insofern wird hier vor allem die Sorge für die schwächsten Glieder betont. Von einer Sammlung und Führung des gesamten Volkes oder der Babylonischen Gola ist nicht die Rede, was aber wohl der Fall wäre, wenn hier Jahwe als Hirt im Blick gewesen wäre. Insofern ist es unwahrscheinlich, dass in Jes 40,11 tatsächlich die Rückführung der babylonischen Gola zur Sprache gebracht werden sollte.

* *
*

---

[84] ELLIGER, *Jesaja*, 38; ZAPFF, *Jesaja*, 232.

[85] Für BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 96, n. 91 bezeichnet das Verbum נהל das "sorgliche Geleiten". Nach GOLDINGAY – PAYNE, *Commentary*, 91 heißt die Grundbedeutung von נהל-D "zu einem Wasserplatz führen und dort ruhen lassen". U. BERGES, "Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung?", *Das Manna fällt auch heute noch.* Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger (eds. F.-L. HOSSFELD – L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER) (HBS 44; Freiburg 2004) 77-95, hier 87 weist darauf hin, dass die "Wüsten- und Wegmetaphorik in Deuterojesaja keinen 'zweiten Exodus' in Szene setzen, sondern die Heilswende für Jerusalem/Zion beschreiben" will.

Im letzten Abschnitt des Prologs der Deuterojesajaschrift wird ausweislich der Semantik der verwendeten Lexeme und der Einbindung in ein intertextuelles Beziehungsgefüge in verdeckter Weise bereits auf den Perserkönig angespielt, auch wenn dieser nicht explizit genannt wird. Der Perserkönig wird als siegreicher Kämpfer und fürsorglicher Hirte gekennzeichnet. Dies ist vor dem Hintergrund der doppelten Kausalität, bei der sich die menschliche und göttliche Ebene durchdringen, insofern unproblematisch, als Jahwe durch seinen irdischen Beauftragten in das Weltgeschehen eingreift. Auf die doppelte Kausalität könnte nämlich 10c hinweisen: "sein (= des Perserkönigs) Arm (ist) herrschend für ihn (= Jahwe)". Beide Verständnishorizonte sind ohnehin durch den unmittelbaren Kontext des Prologs, bei dem das Handeln Jahwes geschildert wird, bzw. durch die verwendeten Lexeme, die auf das Handeln des Perserkönigs hinweisen, angelegt. Auch die intertextuelle Verbindung zu Jes 28,2 lässt an die Verbindung von menschlicher und göttlicher Ebene denken.

Darüber hinaus geht es in Jes 40,10-11 nicht um die Rückführung der Babylonischen Gola und die damit verbundene Fürsorge des Hirten für die ganze Herde. Insofern entfällt dieses Argument für eine Datierung des Prologs in die Zeit des Darius, als die Exilierten zurückkehren konnten[86]. Eine Rückkehr der Exilierten war zudem kaum eine "Freudenbotschaft" für die Städte Judas, da diese sicherlich alte Gebietsansprüche durchsetzen wollten.

Welcher Perserkönig — Kyros oder Darius — hier im Blick ist, kann kaum noch entschieden werden. Da nach Jes 44,28 dem Perserkönig Kyros explizit das Hirtenamt zugewiesen wird, könnte er auch in Jes 40,11 als Hirte auftreten. Da in Jes 40,10-11 noch nicht die Rückkehr der Exilierten geschildert wird, muss dieser Abschnitt nicht mit Darius verbunden werden.

Kath.-Theol. Fakultät
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen

Erasmus GASS

---

[86] R. ALBERTZ, "Darius in Place of Cyrus. The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1-52.12) in 521 BCE", *JSOT* 27 (2003) 371-383, hier 376, n. 18 hält Jes 40,9-11 für eine Erweiterung, die nach der Rückkehr der Exilierten nach Jerusalem um 522/521 v.Chr entstanden sei.

SUMMARY

Due to the chosen vocabulary and to intertextual connections, Isa 40,9-11 hint covertly at the Persian king who is responsible for the political turmoil that also affected the Babylonian Gola. The Persian king is characterized as a triumphant warrior (V. 10) and a caring shepherd (V. 11). Since Cyros administers the duties of a shepherd in Isa 44:28, he might be the one who acts on behalf of Yahweh here.

Israels Exil in Juda und die Völkersprüche in Am 1–2

In diesem Aufsatz werden Beobachtungen zur literarischen Gestalt von Am 1,2–2,16 und Einsichten in historische Entwicklungen im syropalästinischen Raum während der neuassyrischen Vorherrschaft zusammengeführt. Es wird begründet, warum die Völkersprüche eine israelitische Sicht auf den Untergang ihres Staates (720 v.Chr.) beschreiben, die in Juda, dem Land der Zuflucht, verfasst wurde.

I. Zur literarischen Gestalt der Völkersprüche

Der formale Aufbau der Sätze zeigt Damaskus-, Philister-, Ammon- und Moabspruch einerseits, Tyrus-, Edom- und Judaspruch andererseits zusammengehörig. Es gilt weithin als konsensfähig, dass die ersten vier Sprüche auf sieben erweitert wurden [1]. Dabei wurden die Querbezüge in der älteren Vierergruppe aufgebrochen und neue Verbindungen geschaffen. Tyrus- und Edomspruch geben nun Ammon- und Moabspruch zweitrangige Bedeutung. Angesichts der drei Paarbildungen lenkt der überschüssige siebte Judaspruch auf den Israelspruch hin. Obwohl der abschliessende Israelspruch nach seiner Eröffnung das knappe Schema der Völkersprüche verlässt, gilt er weithin als Skopus der Völkerspruchreihe. Da die Völkersprüche in der vermuteten ersten wie in ihrer letzten Gestalt sehr ineinander verwoben sind, ist ein kompositioneller Entwurf in zwei Schritten wahrscheinlicher als ein sukzessives Wachstum.

II. Historische Anhaltspunkte in den Völkersprüchen

Knappheit und Stereotypie der Völkersprüche grenzen die Möglichkeiten ein, ihre Aussagen mit ausserbiblischem Wissen zu ver-

---

[1] So J. WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches* (BZAW 360; Berlin 2006) 93.98 und M. ARNETH, "Die Komposition der Völkersprüche in Amos 1,3-2,16", *ZABR* 10 (2004) 249-263, auf dessen Ausführungen ich mich stütze.

knüpfen. Mit den sieben Staaten sind alle Nachbarn des Staates Israel benannt. Eine geographische Reihenfolge ist nicht eingehalten.

Im Folgenden wird der Zeitraum zwischen 800 und 552 v.Chr. betrachtet. Ich nehme an, dass ein originales Amoswort kaum länger zurückliegende Ereignisse erinnern würde. Wiederum beendete spätestens die babylonische Beherrschung des syropalästinischen Raumes die staatlichen Strukturen in der Am 1,3–2,16 beschriebenen Gruppierung.

1. *Der Moabspruch (Am 2,1-3)*

Der Moabspruch ist am wenigsten historisch ergiebig. Das Sakrileg der gestörten Totenruhe fällt aus der Reihe der vorhergehenden Anklagen. Es gibt keine weiteren Informationen über das Ereignis. Archäologisch gibt es Hinweise auf kriegerische Auseinandersetzungen im moabitisch-edomitischen Grenzgebiet. Die tribalen Strukturen in Moab entwickelten seit dem 9. Jh. v.Chr. nationalstaatliche Tendenzen [2]. So erwähnt die Meša-Stele ein Kemosch-Heiligtum im Am 2,2 genannten Kerijoth [3]. Seit Tiglath-Pileser III (745-727 v.Chr.) waren Moabs Könige fest unter assyrischer Oberherrschaft. Sie blieben aber relativ selbständig. Es oblag ihnen, auf die nomadischen Stämme der Region einzuwirken und die Handelsrouten für Assur offenzuhalten [4]. Lachisch-Ostrakon Nr. 8 erwähnt letztmalig einen König von Moab um 587 v.Chr. [5].

2. *Der Ammonspruch (Am 1,13-15)*

Auch zum Ammonspruch sind nur allgemeine Feststellungen möglich. Ammon beherrschte mit seiner Am 1,14 genannten Hauptstadt Rabba die via regis, die aus der Araba nach Syrien führte. Der erste bekannte ammonitische König erscheint in einer Tributliste Ti-

---

[2] E. GASS, *Die Moabiter. Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v.Chr.* (ADPV 38; Wiesbaden 2009) 305-306; s.a. E. LIPIŃSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age* (OLA 153; Leuven 2006) 319.

[3] *KAI* I, 181 Zeile 12-13.

[4] G.W. VERA CHAMAZA, *Die Rolle Moabs in der neuassyrischen Expansionspolitik* (AOAT 321; Münster 2005) 127-132.

[5] J. RENZ - W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* I (Darmstadt 1995) 428, vgl. auch Jer 27,3. Zum Verschwinden des Staates Moab im 6./5. Jh. v.Chr. vgl. VERA CHAMAZA, *Rolle*, 115-119.

glath-Pilesers III [6]. Im 7. Jh. v.Chr. blüht das Land unter assyrischer Oberherrschaft auf. Eine assyrische Tributliste aus dem letzten Drittel des 8. Jh. v.Chr. verzeichnet einen Tribut von 2 Minen Gold aus Ammon, 1 Mine Gold aus Moab und nur 10 Minen Silber aus Juda [7].

Biblisch erhofft Jes 11,14, dass nach einem Ende der Feindseligkeiten zwischen Juda und Israel beide Völker gegen die Philister im Westen und die offensichtlich unabhängigen Edomiter, Moabiter und Ammoniter im Osten erstarken. Am Ende der assyrischen Oberherrschaft deuten Bündnisverhandlungen mit Juda (Jer 27,3) sowie die Beteiligung des Baalis von Ammon am Mordkomplott gegen Gedalja (Jer 40,14; 41,10.15) auf eine den Babyloniern feindlich gesonnene ammonitische Politik. Die in Am 1,13 genannten Kriegsereignisse in Gilead sind unspezifisch. Sie verweisen auf ähnliche Anschuldigungen im Damaskusspruch.

3. *Der Damaskusspruch (Am 1,3-5)*

Mit Aram-Damaskus steht ein alter Erzfeind Israels an erster Stelle der Völkersprüche. Die Nennung Hasaels (ca. 843-796 v.Chr.) und seines Sohnes Ben-Hadad (ca. 796-770 v.Chr.) in Am 1,4 sind als Bezeichnungen des damaszener Herrscherhauses zu verstehen und geben nur ein Datum *post quem*. Die Eroberung von Aram-Damaskus durch Tiglath-Pileser III ca. 732 v.Chr. beschreibt in etwa die untere zeitliche Grenze für die Ereignisse in Gilead (Am 1,3).

Viele Zeichen sprechen dafür, dass Rezin von Damaskus die letzte Blüte Israels unter Jerobeam II verwelken ließ. Rezin strebte offenbar ein Großreich an, in das die palästinischen Nachbarstaaten eingebunden werden sollten. Die biblischen Nachrichten über den syrisch-ephraimitischen Krieg zeigen eine Anbindung Edoms und Ammons an Damaskus [8]. Pekach von Israel ist Rezins Juniorpartner im Feldzug gegen Ahas von Juda (2 Kön 15,37; Jes 7,1.4-5.8-9).

---

[6] H. TADMOR, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria* (Jerusalem 1994) 170, Summ. 7 rev., Linie 10', vgl. U. HÜBNER, *Die Ammoniter* (ADPV 16; Wiesbaden 1992) 189.

[7] GASS, *Moabiter*, 126-127, s.a. LIPIŃSKI, *Skirts*, 313-314.

[8] Zu Edom vgl. 2 Kön 16,6. Auf Ammon verweist der Thronprätendent für Jerusalem, "der Sohn Tab'als" (Jes 7,1) aus dem ammonitischen Land Tob. Zu Rezins Politik gehört möglicherweise auch die Notiz Hos 10,14 über Schalman (von Moab?), vgl. LIPIŃSKI, *Skirts*, 357, anders GASS, *Moabiter*, 158.

Möglicherweise war Pekach nur ein Marionettenkönig von Rezins Gnaden. Darauf deutet die gileaditische Hausmacht, die Pekach zu putschen half (2 Kön 15,25). Die Annexion und Integration der eigentlich israelitischen Gebiete in Transjordanien und Galiläa in assyrisches Reichsgebiet 732 v.Chr. machen es wahrscheinlich, dass diese Regionen damals faktisch unter damaszener Einfluss standen [9]. Die Bildung der assyrischen Provinz Dor aus dem ehemals israelitischen Küstengebiet und die Einnahme von Gaza durch Tiglath-Pileser III werden vor allem den wirtschaftspolitischen Interessen Assurs geschuldet gewesen sein [10]. Es ist jedoch auch möglich, dass die philistäischen Städte mit Rezin kooperierten (Jes 9,10-11; 11,14) und Israels Macht in jenen Jahren tatsächlich sehr beschränkt war.

Die älteste Komposition von Damaskus-, Philister-, Ammon- und Moabspruch kann auf dem Hintergrund der militärischen Ambitionen Rezins verstanden werden. Dass der Damaskusspruch den Völkersprüchen voranstand, erklärt sich dann aus dem politischen Führungsanspruch von Damaskus in jener Zeit. Wurde er in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v.Chr formuliert, so bildet Am 1,3-5 mit größter Wahrscheinlichkeit ein *vaticinium ex eventu* nach dem syrisch-ephraimitischen Krieg (734-732 v.Chr.). Literarisch verdeutlicht seine Platzierung zugleich, dass das allen drohende Gotteswort in diesem ersten Fall bereits wahr geworden ist.

Mit dieser Datierung ist Am 1,3-5 ziemlich sicher kein originales Wort von Amos. Dafür spricht auch die angedrohte Deportation des Volkes nach Qir [11]. Von den drei Vorgängern Tiglath-Pilesers III sind bislang keine großen Deportationen bekannt. Hingegen machen die uns erhaltenen Texte Tiglath-Pileser III, Sargon II und Sanherib, die allesamt in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v.Chr. herrschten, für 80% aller bekannten Deportationen verantwortlich [12].

---

[9] H. TADMOR, *Inscriptions*, 186 Zeile 3-4 und 2 Kön 15,29; vgl. E. LIPIŃSKI, *The Aramaeans*. Their Ancient History, Culture, Religion (OLA 100; Paris 2000) 404-407; R. TAPPY, *The Archaeology of Israelite Samaria* (Harvard Semitic Studies 50; Winona Lake, IN 2001) II, 534-535.

[10] Vgl. M. SOMMER, *Die Phönizier* (KTA 454; Stuttgart 2005) 150-153, und Tiglath-Pilesers III Nachsicht mit dem rebellierenden Hanunu von Gaza.

[11] Das Deportationsziel Qir müsste nach Jes 22,6 im Osten liegen, ist aber ansonsten unbekannt.

[12] Zur Geschichte der assyrischen Massendeportationen vgl. B. ODED, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden 1979) 2, 19-22.

Auf diesen Zeitraum verweisen noch stärker die in Am 1,5 genannten Orte. Beth-Eden wird gewöhnlich mit einem ehemaligen Aramäerstaat Bit Adini verbunden, der von dem assyrischen Gouverneur Šamši-ilu (ca. 780-752) praktisch autonom regiert wurde [13]. Erst Tiglath-Pileser III entmachtete nach seinem Herrschaftsantritt die assyrischen Provinzherrscher, indem er um 738 v.Chr. kleine Verwaltungseinheiten bildete [14]. So beziehen sich die Worte gegen Beth Eden / Bit Adini und Bikat Awen in Am 1,5 eher auf assyrische Provinzfürsten und deren Geschick um 738 v.Chr. [15], wenn nicht gar auf Deportationen aus einer babylonischen Stadt Bit Adini angespielt ist, aus der Salmanassar V (727-722 v.Chr.) Menschen deportierte [16].

Wie Beth-Eden ist auch Bikat Awen ein tendenziös überlieferter Name [17]. Ähnlich der Umschreibung Beth-Awen (z.B. Hos 10,5) für Beth-El dürfte Bikat Awen einen theophoren Namen umschreiben; möglicherweise ist das zwischen Libanon und Antilibanon gelegene Bekaatal gemeint [18]. Der Grund für seine Nennung ist nicht zu erhellen.

Da assyrische Zeugnisse keine Eroberung von Damaskus um 732 v.Chr. bestätigen, wurde die Stadt wie Samaria vielleicht erst

---

[13] A. MALAMAT, "Amos 1,5 in the light of the Tel Barsip Inscriptions", *BASOR* 129 (1953) 25-26; W.W. HALLO, "From Qarqar to Carchemish: Assyria and Israel in the Light of New Discoveries", *BA* 23 (1960) 34-61. Zum Feldzug des Šamši-ilu gegen Damaskus vgl. LIPIŃSKI, *Aramaeans*, 400.

[14] MALAMAT, "Amos", 26; LIPIŃSKI, *Aramaeans*, 286-287.

[15] H.M. BARSTAD, "Can prophetic texts be dated? Amos 1-2 as an example", *Ahab agonistes*. The rise and fall of the Omri dynasty (ed. L.L. GRABBE) (London 2007) 26, 33 betont zu recht, der hohe assyrische Armeeführer Šamši-ilu könne von Amos nur schlechterdings unter die Aramäer gezählt werden.

[16] *KAI* I, Nr. 233 Zeile 15; zur Lokalisierung vgl. E. HONIGMANN, "Bit Adini", *RLA* II (Berlin 1938) 33-34; S. TIMM, "Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht", *"Gott kommt aus Teman"*. Kleine Schriften zur Geschichte Israels und Syrien-Palästinas (eds. C. BENDER - M. PIETSCH) (Münster 2004) 109-110.

[17] H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 2 Joel und Amos* (BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn 1969) 158: "Lusthausen" und "Sündental".

[18] Vgl. S.M. PAUL, *Amos* (Hermeneia; Minneapolis, MN 1991) 52-53. BARSTAD, "Texts", 26 schätzt Bikat Awen als unbekanntes Toponym ein. LIPIŃSKI, *Aramaeans*, 363.403 will Bikat Awen mit der Heimatstadt von Rezin von Damaskus identifizieren. Allerdings wird so das folgende Wort über das von Damaskus unabhängige Beth Eden stärker erklärungsbedürftig.

unter Salmanassar V eingenommen [19]. Beide Städte beteiligten sich nach dem Tod Salmanassars V an dem Aufstand des Yau-bi'di von Hamath, dem sich auch die neu formierten assyrischen Provinzen Arpad sowie Simirra und vielleicht Hatarikka anschlossen; die letzteren beiden waren aus dem früheren Herrschaftsgebiet von Hamath gebildet worden. Diese Rebellion wurde von Sargon II 720 v.Chr. niedergeschlagen. Eine Deportation aus dem Gebiet von Hamath zur Zeit Sargons II ist bislang als einzige Deportation aus aramäischem Gebiet belegt [20]. So können die Aussagen von Am 1,3-5 Erinnerungen an Rezin mit dem Geschick von Damaskus nach 732 v.Chr. unter Assur und möglicherweise ebenso mit Deportationen zwischen 727 und 720 v.Chr. verbinden.

4. *Der Philisterspruch (Am 1,6-8)*

Der Philisterspruch läßt sich grundsätzlich gut in den Zusammenhang der damaszener Politik des Rezin einordnen. Seine inhaltliche Füllung weckt jedoch Zweifel. Zum einen steht das negative Edombild im Widerspruch zur indirekten Parteinahme für Edom in Am 2,1. Zum anderen ähnelt die Edomaussage von Am 1,6 sehr dem Tyrusspruch (Am 1,9). Gewöhnlich vermutet man eine Angleichung von Am 1,9 an Am 1,6 [21]. Dagegen spricht vor allem, dass beide Stellen differenziert von einer einzigen, großen Deportation berichten, die keinen lokalen Charakter hatte. Die Edomaussagen in Am 1,9.11 legen nahe, dass die Worte über Gaza von jüngeren Ereignissen geprägt sind und wohl bei der Zufügung von Tyrus-, Edom- und Judaspruch aktualisiert wurden.

Gaza zählte zur philistäischen Pentapolis, die noch Aschkelon, Aschdod, Gath und Ekron umfasste [22]. Gaza überstand zwei Rebellionen

---

[19] So W. MAYER, *Politik und Kriegskunst der Assyrer* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 9; Münster 1995) 310-311. Erst unter Sargon II ist Damaskus als assyrische Provinz belegt.

[20] Vgl. MAYER, *Politik*, 423-424; LIPIŃSKI, *Aramaeans*, 316-317; TIMM, "Eroberung", 112-113; ODED, *Deportations*, 116-135. Zur Lage und Geschichte der assyrischen Provinzen vgl. K. RADNER, "Provinzen C", *RLA* XI (Berlin 2006-2008) 42-68.

[21] Z.B. WOLFF, *Dodekapropheton*, 170; D.U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243; Berlin 1996) 30.

[22] Das oft diskutierte Fehlen des philistäischen Gath (vgl. Am 6,2) in Am 1,6-8 ist vielleicht ein zeitgeschichtlicher Hinweis, dass Gath bis zur assyri-

seines Königs Hanunu (734 und 720 v.Chr.) gegen Assur unbeschadet. Wegen seiner handelspolitischen Stellung beliess Assyrien Gaza eine gewisse Autonomie. Eine Tributliste von 713 v.Chr. mit einem ungewöhlich großen Pferdetribut aus Gaza weist auf die wirtschaftliche Potenz der Stadt hin [23]. Es mag mit dieser Prosperität zusammenhängen, dass sich Gaza nicht am Aufstandsversuch des Judäers Hiskia gegen Assur von 705 v.Chr. beteiligte. Dafür wurde die Stadt von Sanherib (705-681 v.Chr.) mit judäischem Territorium belohnt [24].

Die Drohungen gegen Aschdod, Aschkelon und Ekron (Am 1,8) helfen nicht, den Text näher zu datieren. Weder die Beteiligung des Mitinti von Aschkelon am Aufstand von 734 v.Chr. [25], noch die Verschwörung des Azuri von Aschdod 713 v.Chr., noch der anschließende Aufstand der Aschdoditer mit Yamani 712 v.Chr., noch die Aufstände nach dem Tod von Sargon II 705 v.Chr., in die durch das Engagement des Hiskia von Juda zumindest auch Aschkelon und Ekron verwickelt waren, geben historische Anhaltspunkte zur Auslegung von Am 1,8 [26]. Der שארית פלשתים / "Rest der Philister" kann sich auf die übrigen, mit den genannten Städten nicht erfaßten Philister beziehen. Zutreffender erscheint es mir, den "Rest der Philister" analog der Wendung "Rest Israels" als Ausdruck von Überlebenden einer Katastrophe zu verstehen [27]. Tatsächlich werden die Kriegszüge von Tiglath-Pileser III, Sargon II und Sanherib in der Philistäa auch für eine Dezimierung

---

schen Annexion 712 v.Chr. von Aschdod beherrscht wurde; vgl. *ANET*, 286 und LIPIŃSKI, *Skirts*, 77. Neuere archäologische Untersuchungen deuten an, dass Gath um 800 v.Chr. erobert wurde und danach einen massiven Siedlungsrückgang erlebte, mit dem sich ein Bedeutungsverlust verband; vgl. C.S. EHRLICH "Die Suche nach Gat", *Kein Land für sich allein*. Festschrift für M. Weippert (eds. U. HÜBNER – E.A. KNAUF) (OBO 186; Fribourg 2002) 56-69.

[23] *SAA* I, Nr. 110 rev., Linie 10-13 (= ND 2765) berichtet von 24 Pferden als Tribut aus Gaza in der Zeit nach 716 v.Chr., während Sargon II etwa zeitgleich von Silkanni von Ägypten, wahrscheinlich einem Fürsten des Nildeltas, nur 12 Pferde gesandt wurden, vgl. H. TADMOR, "Philistia under Assyrian Rule", *BA* 29 (1966) 92-93.

[24] *ANET*, 287 (ii 37-iii 49).

[25] TADMOR, *Inscriptions*, 82 Zeile 8'-10' (Ann. 18) und 12'-16' (Ann. 24) sowie 170 Zeile 11'. Vgl. J.M. MILLER - J.H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah* (London 1986) 330.

[26] Vgl. LIPIŃSKI, *Skirts*, 76-78.

[27] Vgl. z.B. Mi 2,12.

der philistäischen Bevölkerung gesorgt haben [28]. Dies könnte eine Datierung von Am 1,6-8 nach dieser Zeit, also frühestens nach 734 v.Chr., begründen.

Am 1,6 spricht Gaza auf seine Rolle als einzige "wirklich bedeutende Drehscheibe im transkontinentalen Ost-West-Handel" [29] an – nach Tyrus. Vor allem die Fernhandelswege aus der Araba durch den Negev und aus Ägypten liefen in Gaza zusammen. Die Beherrschung des Fernhandels über Cis- und Transjordanien sicherte Assur seit 734 v.Chr. finanzielle Gewinne sowie eine wachsende Kontrolle über das noch länger selbständig agierende Tyrus [30]. Sklaverei war ein übliches Geschick, das Kriegsgefangene jeden Geschlechtes erwartete [31]. So kann der Verkauf von Menschen in die Sklaverei nach Edom als ein durchaus normales Geschäft der Händler von Gaza verstanden werden. Nur das Am 1,6.9 betonte Ausmaß der Deportationen und die Beteiligung von Tyrus geben zu denken.

5. *Der Tyrusspruch (Am 1,9-10)*

Der Inselstaat Tyrus mit zeitweise grossem Festlandbesitz betrieb eine ausgeprägte Handelspolitik anstelle von Militärpolitik [32]. Im Notfall verließ er sich auf seine Insellage und die flottengestützte Handelsmacht, um auch mit übermächtigen Feinden ins Geschäft zu kommen. So zeigt der Nachbar Israel nur sehr geringe Grenzverteidigungsbauten im Nordwesten seines Landes [33]. Daher überrascht die Nennung eines feindlich gesinnten Tyrus.

---

[28] T. und M. DOTHAN, *Die Philister* (München 1995) 161-162, berichten von Massengräbern in Aschdod, die vermutlich auf das Jahr 712 v.Chr. zurückgehen, als die Armee von Sargon II die Yamani-Revolte niederschlug und Aschdod in eine assyrische Provinzhauptstadt verwandelte. S.a. ODED, *Deportations*, 116-135.

[29] SOMMER, *Phönizier*, 165.

[30] Vgl. C.S. EHRLICH, *The Philistines in Transition* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 10; Leiden 1996) 93-94.

[31] Vgl. I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (Westport, CT 1949, reprint 1978) 1-3, 92-99.

[32] KATZENSTEIN, *The History of Tyre* (Jerusalem 1973) 195-196.

[33] Vgl. H.M. NIEMANN, *Herrschaft, Königtum und Staat* (FAT 6; Tübingen 1993) 149.

Am 1,6.9 läßt erkennen, dass die beklagten Deportationen von Tyrus organisiert und über Gaza logistisch abgewickelt wurden. Diese Nord-Süd-Ausrichtung spricht dafür, dass nicht judäische sondern israelitische Gefangene versklavt wurden. Sie spricht für offene Küstenwege, d.h. für assyrischen Einfluss in Palästina [34]. Aus der Geschichte von Tyrus deutet vieles auf die Zeit nach 720 v.Chr. als dem passenden Ereigniszeitraum.

Seit Tyrus unter Ethbaal II (ca. 750-740? v.Chr.) Tiglath-Pileser III tributpflichtig wurde, war es bestrebt, die assyrische Last loszuwerden. Hiram II von Tyrus (739-730? v.Chr.) beteiligte sich an der antiassyrischen Koalition um Rezin von Damaskus. Als Tiglath-Pileser III 734 v.Chr. an der Mittelmeerküste entlang nach Süden zog, und erneut 733-732 nach Damaskus und Palästina zog, war Hiram von Tyrus neben Gaza der einzige Koalitionär, der mit einer bloßen Tributzahlung seine Beziehung zu Assur bereinigen konnte. Die wirtschaftliche Stärke von Tyrus wie seine für Assur unersetzliche Rolle im Fernhandel dürfte, ähnlich wie im Falle von Gaza, der Grund für diese Gunst gewesen sein [35]. E. Lipiński vermutet allerdings, dass Hirams II Herrschaftsgebiet verkleinert wurde, und in Sidon Eloulaios (Luli) als König von Assurs Gnaden etabliert wurde [36].

Von Mattan II von Tyrus (730/729 v.Chr.), möglicherweise einem Putschisten, ist die Zahlung eines immens hohen Tributes an Assur bekannt; dies brachte ihn vermutlich rasch um seinen Thron. Ihm folgte (aus Sidon?) Eloulaios (Luli) (729-694 v.Chr.), der nun eine assyrienfeindliche Politik verfolgte [37]. Bald nach seinem Herrschaftsantritt führte Salmanassar V Krieg gegen Tyrus. Er besetzte das Festlandterritorium, konnte die Inselstadt aber auch in fünfjähriger Belagerung bis zu seinem Tod nicht erobern [38].

H.J. Katzenstein vermutet, dass Eloulaios noch während der assyrischen Belagerung einen Vertrag mit Hosea von Israel schloß, der sich seinerseits ägyptischer Unterstützung versicherte (2 Kön 17,4).

---

[34] Gefangene von denkbar früheren damaszener Kriegszügen wären eher auf transjordanische Transportwege geleitet worden.

[35] TADMOR, *Inscriptions*, 176 Zeile 2'-7', 186 Zeile 5.7 und 188 Zeile 16; vgl. KATZENSTEIN, *History*, 212.

[36] LIPIŃSKI, *Skirts*, 197.

[37] KATZENSTEIN, *History*, 218.222.

[38] LIPIŃSKI, *Skirts*, 188-189.

Die assyrische Belagerung, wahrscheinlich eine Blockade des Zugangs zum Festland, zog sich bis 720 v.Chr. hin. "When Sargon assumed the rulership of Assyria, a change took place in the relations between his kingdom and Tyre. The Assyrian sources make no mention of Tyre's participation in the great rebellion of the peoples of Syria, Israel, Gaza, and Egypt against Sargon at the beginning of his reign" [39]. Eloulaios ergriff die Gelegenheit, um mittels eines Tributes mit Sargon II Frieden zu schließen und sein Herrschaftsgebiet wieder zu erlangen. Die Handelsinteressen verbanden Tyrus und Assur.

Die erneute Eroberung Samarias [40] durch Sargon II 720 v.Chr. fiel so zeitlich mit einem Wiedererstarken von Tyrus zusammen. In diesem Moment ist es vorstellbar, dass Eloulaios sich Sargon II angeboten hat, Teile der in Israel gemachten Kriegsgefangenen zu vermarkten. Tyrus musste keine (handels-)politische Rücksicht mehr auf den "Bruderbund" (Am 1,9) mit Israel nehmen. Die Verbindung zu Gaza bestand und konnte geopolitisch frei genutzt werden.

Bereits 701 v.Chr., als Tyrus wiederum in die antiassyrische Aufstandsbewegung verwickelt war, die sich nach dem Tod von Sargon II erhoben hatte,, verfolgte Sanherib eine weit unfreundlichere Politik gegen Tyrus. Er bemächtigte sich dessen Festlandterritorium und etablierte in Sidon wieder ein eigenständiges Königtum. Eloulaios floh aus Tyrus nach Zypern [41]. Ein Bericht von 694 v.Chr. vermeldet, dass Sanherib auch Menschen aus dem Festlandbesitz von Tyrus zu Sklavenarbeiten deportierte [42].

Seit Sanherib nennen biblische Nachrichten neben Tyrus stets Sidon. Ferner zeigt Joel 4 eine Verlagerung ihrer Sklavenabsatzmärkte nach Griechenland, so dass eine jüngere Datierung der Ereignisse von Am 1,9-10 unwahrscheinlich ist [43].

---

[39] KATZENSTEIN, *History*, 230.

[40] Vgl. S. TIMM, "Eroberung", 103-120.

[41] Vgl. LIPIŃSKI, *Skirts*, 189-190; SOMMER, *Phönizier*, 166-170; KATZENSTEIN, *History*, 245-253. Möglicherweise spiegelt Jes 23,12 die Flucht des Eloulaios nach Zypern, vgl. M.E. AUBET, *The Phoenicians and the West* (Cambridge ²2001) 94.

[42] *AR* II, § 383, vgl. KATZENSTEIN, *History*, 256; SOMMER, *Phönizier*, 168.

[43] Vgl. Jes 23; Jer 25,22; 27,3; Ez 28,2.21; Joel 4,4-8.

6. *Der Edomspruch (Am 1,11-12)*

Archäologisch sind Siedlungen in Edom ab dem 8. Jh., mehrheitlich gar erst ab dem 7. Jh. v.Chr. nachweisbar. Frühere Anfänge Edoms werden derzeit heftig diskutiert [44]. Seitdem Edom unter Tiglath-Pileser III ähnlich wie Ammon und Moab in den assyrischen Machtbereich eingegliedert wurde [45], blühte es unter der *pax assyriaca* wirtschaftlich auf. Nach Nabonids Invasion 553/552 v.Chr. zerfielen Edoms staatliche Strukturen wieder.

Während der assyrischen Zeit kam es zu einem raschen Bevölkerungswachstum in Edom. Ergänzend zu Talsiedlungen entstanden Höhensiedlungen (vgl. Ob 3–4). Vermehrt wurde Landwirtschaft auf kaum rentablen Flächen betrieben, um etwa auch Minenarbeiter im Kupferbergbau zu ernähren [46]. Der Kupferbergbau erlebte seit Ende des 8. Jh. v.Chr. durch assyrische Förderung einen gezielten Aufschwung, da Assur sonst zur Einfuhr von zyprischem Kupfer auf die politisch unzuverlässige Seefahrernation Tyrus angewiesen war — neuerdings wird jedoch Assyriens Förderung des edomitischen Kupferabbaus und sein Anteil an der Ausbildung des edomitischen Staates stark bestritten [47]. Daneben erlangte Edom eine Kontrolle über

---

[44] Neue Überlegungen um frühere Siedlungsanfänge in Edom verbinden sich mit der Diskussion um Datierungen im Kupferbergbau in der frühen Eisenzeit, s. T.E. LEVY – M. NAJJAR, "Some Thoughts on Khirbet En-Nahas, Edom, Biblical History and Anthropology – A Response to Israel Finkelstein", *TA* 33 (2006) 3-17.; I. FINKELSTEIN – L. SINGER-AVITZ, "The Pottery of Khirbet En-Nahas: a Rejoinder", *PEQ* 141 (2009) 207-218; E. VAN DER STEEN - P. BIENKOWSKI; "How old is the Kingsdom of Edom? A Review of new Evidence and recent Discussion", *Antiguo Oriente* 4 (2006) 11-20. Zur älteren Sicht vgl. LIPIŃSKI, *Skirts*, 372; E.A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testament* (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 28; Stuttgart 1994) 95.

[45] TADMOR, *Inscriptions*, 170 Summ. 7, rev., Linie 11', vgl. LIPIŃSKI, *Skirts*, 390.

[46] So M. LINDNER – J. ZANGENBERG, "Die ihr Nest zwischen den Sternen bauen", *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. Festschrift für G. Sauer (eds. J.A. LOADER – H.V. KIEWELER) (Wiener Alttestamentliche Studien 1; Frankfurt/M. 1999) 294-295; KNAUF, *Umwelt*, 142-143.

[47] Vgl. E.A. KNAUF-BELLERI, "Edom: The Social and Economic History", *You shall not abhor an Edomite for he is your brother.* Edom and Seir in History and Tradition (ed. D.V. EDELMAN) (Archaeology and Biblical Studies 3; Atlanta, GA 1995) 111.113, und zur neuen Sicht E. BEN-YOSEF u.a., "The beginning of Iron Age copper production in the southern Levant: new evidence from Khirbat al-Jariya. Faynan, Jordan", *Antiquity* 84 (2010) 724-746; T.E. LEVY – M. NAJ-

den Fernhandel, der aus der südlichen Araba Richtung Gaza ans Mittelmeer führte oder transjordanisch durch Moab Richtung Damaskus abzweigte [48].

Die Am 1,12 genannte (Haupt-)Stadt Bozra ist der einzige bislang gefundene edomitische Ort mit einer städtischen Dimension. Die Funde zeigen einen neuassyrisch beeinflussten Stil [49]. Das erwähnte Teman ("Süden") bezeichnet edomitisches Gebiet (vgl. Ob 9) [50].

Seit der zweiten Hälfte des 7. Jh. v.Chr. drängten Edomiter in das östliche Negevgebiet. Scheint nach Jer 27,3 Edom mit Juda noch einen Pakt gegen Babylon geplant zu haben, so bestätigt Arad-Ostrakon Nr. 24 edomitische Angriffe gegen judäische Grenzposten [51]. Seit 587 v.Chr. besiedelten Edomiter judäisches Gebiet südlich der Linie Lachisch – Hebron – En-Gedi [52]. Der biblische "Edomhass" hat in diesem Vordrängen Edoms und seinem Verhalten zur Zeit der babylonischen Eroberung Judas eine Wurzel [53]. J. Bartlett sieht den schriftprophetischen Edomhass jedoch in älteren Ursachen begründet [54]. Tatsächlich berichtet Arad-Ostrakon Nr. 40 aus dem letzten Viertel des 8. Jh. v.Chr.

JAR – T. HIGHAM, "Ancient texts and archaeology revisited – radiocarbon and Biblical dating in the southern Levant", *Antiquity* 84 (2010) 834-847.

[48] E.A. KNAUF, "Supplementa Ismaelitica", *BN* 45 (1988) 73; LIPIŃSKI, *Skirts*, 373; s.a. P. BIENKOWSKI - E. VAN DER STEEN, "Tribes, Trade, and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev", *BASOR* 323 (2001) 21-47.

[49] P. BIENKOWSKI, "The Edomites: The Archaeological Evidence from Transjordan", *You shall not abhor an Edomite for he is your brother.* Edom and Seir in History and Tradition (ed. D.V. EDELMAN) (Archaeology and Biblical Studies 3; Atlanta, GA 1995) 57-58.

[50] Ob um Bozra herum, worauf Am 1,12 deutet, oder weiter südlich, ist umstritten, vgl. D.V. EDELMAN, "Edom: A Historical Geography", *You shall not abhor an Edomite for he is your brother.* Edom and Seir in History and Tradition (Archaeology and Biblical Studies 3; Atlanta, GA 1995) 10-11.

[51] J. RENZ - W. RÖLLIG, *Handbuch*, 348, 389-393.

[52] A. LEMAIRE, "New Aramaic Ostraca from Idumea and their historical interpretation", *Judah and the Judeans in the Persian Period* (eds. O. LIPSCHITS – M. OEMING) (Winona Lake, IN 2006) 418.

[53] Vgl. M. WEIPPERT, "Edom und Israel", *TRE* 9 (Berlin; 1982) 291-299. Jedoch waren Edomiter nicht direkt an der Zerstörung Jerusalems beteiligt, s.a. J.R. BARTLETT, *Edom and the Edomites* (JSOTSS 77; Sheffield 1989) 157.

[54] J. BARTLETT, "Edom and the Fall of Jerusalem, 587 B.C.", *PEQ* 114 (1982) 23: in Edoms Freiheitskampf im 9. Jh. v.Chr.

von Briefen aus Edom und dem “Bösen, das Edom getan hat” [55]. Näheres über das Vorgefallene kann aber nicht gesagt werden.

Nach Am 1,6.9 wurden Kriegsgefangene (aus Israel) an Edom ausgeliefert. Am 1,11 betont Edoms unaufhörliche Angriffe auf den “Bruder” und ein zu Grunde richten “seines Mutterschoßes” [56]. E. Lipiński deutet diese Aussagen auf kriegerische, gegen Juda gerichtete Aktionen Edoms am Ende des 8. Jh. v.Chr., um die Kontrolle der Handelswege zu gewinnen, und auf seine Rolle als Mittelsmann des Sklavenhandels in die südliche Araba [57]. Doch ist dann zu fragen, worin sich im Sklavenhandel das Verhalten Edoms vom Treiben etwa der Händler in Gaza so gravierend unterschied. Ebenso erscheinen die Angriffe auf judäische Wüstenstationen wenig geeignet, um das andauernde Wüten (Am 1,11) Edoms gegen Männer, Frauen und deren Nachkommenschaft zu erklären. Wenn etwas den “Edomhaß” der (nach-)babylonischen Zeit erklären könnte, dann wäre es dieses unerklärte Wüten Edoms, das nur schlecht zu unserer Kenntnis der Ereignisse im 7./6. Jh. v.Chr. paßt.

7. *Israelitische Bergwerksklaven in Edom?* [58]

Der Bergbau war eine uralte und zugleich die einzige Großindustrie, die in Edom bestand. Wenn Edom nicht Durchgangsstation, sondern Ziel der Am 1,6.9 genannten Deportationen war, und wenn israelitische Kriegsgefangene die in Am 1,11 beschriebene

---

[55] J. RENZ – W. RÖLLIG, *Handbuch*, 145-148. Die Wendung “der König von Juda möge wissen” macht auch fraglich, ob der judäische König in jener Zeit der König von Arad ist, vgl. Ph.R. DAVIES, *In Search of ‘Ancient Israel’* (JSOTSS 148; Sheffield 1992) 72; J. RENZ – W. RÖLLIG, *Handbuch,* 148 Anm. 5.

[56] ושחת רחמיו / “er wird seinen [Judas] Mutterschoß zugrunde richten” kann auch übersetzt werden “er wird sein [Edoms] Erbarmen ertöten”. Für ersteres spricht neben dem Wortgebrauch in Ri 5,30 und in der Meša-Inschrift (*KAI* I, Nr. 181 Zeile 17) der ähnliche Satzaufbau von Am 2,4 mit einem Bezug des Suffixes “seine [Gebote]” auf den vorausgehenden “JHWH”, s.a. LXX.

[57] LIPIŃSKI, *Skirts*, 416-417 Zu solchen Sklavenverkäufen in die südliche Araba als einem möglichen Ursprung des äthiopischen Judentums neben der Einwanderung über Ägypten vgl. S.D. MESSING, *The Story of the Falashas* (New York 1982) 11-13.

[58] Ich danke J.M. Tebes / Buenos Aires für aktuelle Informationen und Diskussion über die Bergbauarchäologie im historischen Edomitergebiet. Die Darstellung dieses Kapitels, auch etwaige Fehler und die Schlussfolgerungen bleiben jedoch in meiner Verantwortung.

Bedrängnis in Edom traf, so haben die Assyrer möglicherweise Israeliten als Bergwerkssklaven nach Edom verschieben lassen. Eine solche Hypothese könnte die logistische Leistung von Tyrus und Gaza wie die heftige Kritik an Edom erklären. Da jedoch keine archäologischen Nachweise vorliegen, können bislang nur Indizien gesammelt und Einwände bedacht werden.

Assyrische Quellen nennen nur Deportationen ins assyrische Kernland [59]. Bei diesen Deportierten handelte es sich zumeist um höherstehende gesellschaftliche Gruppen und Fachleute, die sich der assyrische Staat zu eigenen Zwecken sicherte. Man darf jedoch fragen, ob einfache Bevölkerungsschichten, wenn sie in die Bergwerke eines randständigen Vasallen deportiert wurden, gleiche regierungsamtliche Wahrnehmung erfuhren.

Unsere Kenntnis über antike Minenarbeiter ist beschränkt. Bergbau zählte in der Antike zu den elendesten Sklavenarbeiten. Am besten bekannt sind die Arbeits- und Lebensbedingungen der Bergwerkssklaven im attischen Laureion. Seit dem 5. Jh. v.Chr. wurde dort von geschätzten 10.000-30.000 Sklav(inn)en Silber für Athen gewonnen [60]. Über die Zustände in anderen antiken Bergbaugebieten gibt es kaum Informationen. Diodoros (1. Jh. v.Chr.) zeichnet ein Bild von der Härte und Grausamkeit des Lebensschicksals, das Menschen im ptolemäischen Goldbergbau in Nubien widerfuhr [61]. Männer, Frauen und Kinder waren unter strenger Bewachung zur Arbeit gezwungen, die nur durch Tod endete. Neben Kriegsgefangenen, einem der ältesten Reservoire für Sklaven [62], wurden nach Diodoros oft aus nichtigem Anlass verurteilte Häftlinge in die Bergwerke geschickt. Beide Entscheidungen sind gleichfalls aus römischer Zeit bekannt und betrafen auch den Bergbau in Edom [63].

---

[59] Vgl. ODED, *Deportations*.

[60] Vgl. C.W. WEBER, *Sklaverei im Altertum* (Düsseldorf 1981) 179-189. In den spanischen Silberminen von Carthago Nova sollen im 2. Jh. v.Chr. gar 40.000 Sklaven gearbeitet haben: Polybios bei Strabo III 2,10; Diodoros V 36,4.

[61] Diodoros III 12-13.

[62] MENDELSOHN, *Slavery*, 1.

[63] Während der diocletianischen Verfolgung wurden Christen zur Zwangsarbeit in den Bergwerken bei Feinan, verurteilt, vgl. Eusebius, *hist. eccl.* 8,13.5 und *Von den Märtyrern in Palästina* V, VII-IX, XI, XIII. Weitere Kirchenväterbelege s. W. GEERLINGS, "Ins Bergwerk verurteilt – die damnatio ad metalla", *Der Anschnitt* 35 (1983) 130-136; "Zum biblischen und historischen Hintergrund der Bergwerke von Fenan in Jordanien", *Der Anschnitt*

N. Glueck beschreibt die Lebensbedingungen für (Zwangs-)Arbeiter im edomitischen Bergbau als katastrophal und lebensfeindlich [64]. Zur abweisenden Natur der Landschaft und den harten Arbeitsbedingungen kam im Falle einer ortsnahen Verhüttung die Gefahr von lebensgefährdenden Kupfer- und Bleivergiftungen hinzu [65]. So kann man fragen, ob in der Antike jemals freie Minenarbeiter in der Region von Feinan tätig waren [66]. Hi 28,4 beschreibt das "Hängen im Schacht" derer, die fern aller Zivilisation arbeiten und vergessen sind. Es ist anzunehmen, dass das Vergessen-sein der Bergleute weniger der Arbeit untertage geschuldet war als vielmehr einem kollektiven Bewußtsein der Antike, dass es aus den Bergwerken keinen Weg zurück ins Leben gab [67].

In neuerer Zeit wird allerdings, mit der These einer Entwicklung der halbnomadischen edomitischen Stämmegesellschaft im 10./9. Jh. v.Chr., die Initiative regionaler Bevölkerungsgruppen für den Kup-

---

37 (1985) 158-162. Ägyptische Bergwerke waren das Ziel aller über 17-Jahren Jerusalemer, die nach 70 n. Chr. von den Römern versklavt wurden, vgl. Josephus Flavius, *De bello Judaico* 6.418.

[64] N. GLUECK, *The Other Side of The Jordan* (New Haven, CT 1940) 60; "The third Season of Excavation at Tell el-Kheleifeh", *BASOR* 79 (1940) 4. Gluecks Vermutung von Zwangsarbeit in Timnah, bezogen auf Überreste des 10. Jh. v.Chr., widerspricht B. ROTHENBERG, "Ancient copper industries in the western Arabah", *PEQ* 94 (1962) 21, 41.

[65] Dazu vgl. FINKELSTEIN - SINGER-AVITZ, "Pottery", 214; J. GRATTAN u.a., "Analyses of patterns of copper and lead pollution in human skeletons excavated from an ancient mining and smelting centre in the Jordan desert: a reconnaissance study", *Mineralogical Magazine* 69 (2005) 653-666.

[66] Vgl. KNAUF-BELLERI, "Edom", 113. J.R. BARTLETT, *Edom*, 74-75 nimmt Zwangsarbeiter auch in Timnah während der ägyptischen Zeit an. Anders betont R. GIVEON, *The Impact of Egypt on Canaan* (OBO 20; Fribourg – Göttingen 1978) 51-54, die ägyptische saisonale Minentätigkeit sei von freien Unternehmergemeinschaften durchgeführt worden.

[67] So zumindest in hellenistischer Zeit, vgl. Diodoros III 13,3. Zum älteren Hi 28 vgl. A. HAUPTMANN - G. WEISGERBER – E.A. KNAUF, "Archäometallurgische und bergbauarchäologische Untersuchungen im Gebiet von Fenan, Wadi Arabah (Jordanien)", *Der Anschnitt* 37 (1985) 176-177. Die Technik des Abseilens in die Mine ist im eisenzeitlichen Feinan belegt, während im älteren ägyptischen Bergbau von Timnah Trittstufen oder -löcher üblich waren; somit blieben die Bergleute in Feinan zumindest technisch in der Mine gefangen. Zu den technologischen Inventionen im eisenzeitlichen Feinan vgl. G. WEISGERBER, "The mineral wealth of ancient Arabia and its use", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 17 (2006) 14-17.

ferbergbau betont [68]. Dies muss nicht gegen die bislang nur durch die Kirchenväter belegte Praxis der Zwangsarbeit in Feinan sprechen. Die Erzverarbeitung war Sache von Spezialisten, die möglicherweise aus der Region stammten und eher freie Menschen waren [69]. Der unterirdische Gesteinsabbau konnte hingegen ebenso durch Zwangsarbeiter betrieben werden. Archäologisch ist ungeklärt, ab wann Zwangsarbeiter zum Bergbau in Feinan eingesetzt wurden.

Der edomitische Kupferbergbau in der späten Eisen-II-Zeit zeigt deutliche Veränderungen gegenüber früheren Zeiten. Die neue edomitische Gesellschaft wird nun vor allem in den Höhensiedlungen und an Handelsstützpunkten wie Tell el-Kheleifeh und im judäischen Negev erkennbar [70]. Unter eigener staatlicher Kontrolle und eingebunden in die assyrische Wirtschaft setzte sich der Kupferbergbau in veränderter Weise fort [71]. Es scheint, dass gleichzeitig mit dem 8. Jh. v.Chr. midianitische und negevitische Tonwaren der früheren Zeit aus Feinan verschwanden [72]. Ebenso sind keine Metallverarbeitungszentren mehr im Negev nachweisbar.

---

[68] So urteilt J.M. TEBES, " 'A Land whose Stones are iron, and out of whose Hills you can dig Copper': The Exploitation and Circulation in the Iron Age Negev and Edom", *DavarLogos* 6 (2007) 84-86, unter ägyptischer Ägide sei der Bergbau in Timnah bis ins 12. Jh. v.Chr. offenbar auch mit freiwilligen autochthonen Kräften betrieben worden; Nomaden seien auch im früheisenzeitlichen Bergbau von Feinan tätig gewesen; s.a. T.E. LEVY – M. NAJJAR, "Thoughts", 10-13; E. BEN-YOSEF u.a., "Beginning", 743-744.

[69] Vgl. Gen 4,22 und TEBES, "Land", 83-84.

[70] Insbesondere sind Siegel- und Textfunde zu nennen, auch zeigt das 8./7. Jh. v.Chr. nur wenige Talsiedlungen, vgl. T.E. LEVY, "Pastoral Nomads and Iron Age Metal Production in Ancient Edom", *Nomads, Tribes, and the State in Ancient Near East* (ed. J. SZUCHMAN) (Oriental Institute Seminars 5; Chicago, IL 2009) 156.

[71] Umstritten ist die Art der Veränderung. Die ältere Lehrmeinung verbindet eine steigende Kupfergewinnung mit dem assyrischen Aufschwung in Edom seit dem 8. Jh. v.Chr., z.B. BIENKOWSKI – VAN DER STEEN, "Tribes", 23, 40. T.E. LEVY – M. NAJJAR – T. HIGHAM, "Texts", 842-843, wenden sich entschieden gegen eine kausale Verbindung von assyrischer Oberherrschaft und Kupferabbau und betonen dessen Rückgang nach einer Produktionsspitze im 10./9. Jh. v.Chr., vgl. LEVY, *Nomads*, 155.

[72] S.a. J.M. TEBES, "Iron Age 'Negevite' Pottery: A Reassessment", *Antiguo Oriente* 4 (2006) 95-117; J.M. TEBES, "Pottery Makers and Premodern Exchange in the Frings of Egypt: An Approximation to the Distribution of Iron Age Midianite Pottery", *Buried History* 43 (2007) 11-26.

Nach J.M. Tebes können diese Veränderungen auf dem seit dem 8. Jh. v.Chr. erkennbar angespannten Verhältnis zu Juda gründen, vielleicht auch auf einer vermehrten Weiterverarbeitung des Kupfers in Feinan für den assyrischen Markt [73]. Das Verschwinden der midianitischen und negevitischen Tonwaren kann jedoch zusätzlich auch anzeigen, dass die Bergleute seit dem 8. Jh. v.Chr. einer anderen sozialen Gruppe als zuvor angehörten. Läßt sich daraus schließen, dass nunmehr israelitische Zwangsarbeiter in Feinan arbeiteten? Für diese weitreichende Schlußfolgerung ist vielleicht ein Aufgraben und Untersuchen der tiefen Bergwerkschächte von Feinan notwendig [74].

8. *Der Judaspruch (Am 2,4-5)*

Der Judaspruch fällt durch seine rein religionsbezogenen Anklagen auf. Forschungsgeschichtlich wirkmächtig war die Interpretation von Am 2,4-5 als dtr. Text durch W.H. Schmidt [75]. Dieser These ist in neuerer Zeit mehrfach widersprochen worden. Neben einer grundsätzlichen Kritik von N. Lohfink ist die Arbeit von D.U. Rottzoll zu nennen; E. Bons hat die erneute kritische Durchsicht des Vokabulars des Judaspruches ergänzt und vervollständigt [76].

Bei einer strengen Überprüfung der von Schmidt angeführten sprachlichen Parallelen zu Am 2,4-5 durch die drei genannten Exegeten dominieren nicht dtr. sondern vielmehr prophetische Stellenbelege. Auf eine besondere Wechselbeziehung zwischen der

---

[73] TEBES, "Land", 85-88.

[74] W.S. AL HASHIMI – V. SKOCEK, "Ancient Iron Ore Mining in Wadi Hussainiyat Western Iraq", *Sumer* 38 (1982) 30-39 vermuten, dass zumindest dort Zwangsarbeiter gezwungen waren, untertage zu hausen.

[75] W.H. SCHMIDT, "Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches", *ZAW* 77 (1965) 168-193, speziell 174-178; vgl. H.W. WOLFF, *Dodekapropheton,* 170-171, 198-199.

[76] ROTTZOLL, *Studien*, 23-30. Obwohl Rottzoll nach Durchsicht möglicher Textbelege wie Lohfink ein Übergewicht nicht-dtr., neben dem Heiligkeitsgesetz insbesondere prophetischer Literatur erkennt, kann er sich von der *opinio communis* nicht lösen und erklärt, Am 2,4-5 sei "von einem im Geist der Deuteronomisten des DtrG arbeitenden Redaktor" (27 vgl. 29-30) gestaltet worden. Zur Kritik dieser Herleitung eines "Deuteronomismus 2. Grades" und Am 2,4-5 vgl. N. LOHFINK, "Gab es eine deuteronomistische Bewegung?", *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBA 20; Stuttgart 1995) 72-76, 83-88. E. BONS, "Das Denotat von כזביהם 'ihre Lügen' im Judaspruch Am 2,4-5", *ZAW* 108 (1996) 201-213.

Amos- und der Hoseaschrift weist die Am 2,5 ähnelnde Stelle Hos 8,14. J. Jeremias rechnet Hos 8,14 zu den wenigen amosischen Zusätzen in Hos bei der gemeinsamen Redaktion der beiden Schriften [77]. Ferner greift Am 2,4 eine Anklage aus Hos 4,6 auf, die Weisung Gottes würde verworfen.

Amos- und Hoseaschrift sind in den ältesten Textteilen Verkündigung an Israel. Wie die "judäische Redaktion" in Hos eine judäische Perspektive ergänzt, so zeigt etwa auch Am 1,2; 6,1 eine Aktualisierung auf Jerusalemer Verhältnisse [78]. Wenn sich der Judaspruch im Kontext der Völkersprüche vom Israelspruch abhebt, ist daher von einer klaren Unterscheidung beider Entitäten auszugehen, die kompositorisch zugleich ein Paar bilden.

Israelspruch als Skopus der Spruchkomposition und Judaspruch als Anzeiger einer aktualisierten Komposition legen nahe, Am 1,3–2,6 als judaexilische Redaktionsarbeit israelitischer Theologen zu verstehen. Mit dieser Deutung greife ich die von I. Finkelstein archäologisch begründete These auf, es wären nach der assyrischen Eroberung Israels 720 v.Chr. Israeliten in großer Zahl nach Juda geflüchtet; darunter waren erkennbar auch Schreibkundige [79]. Sie brachten die Tradition von Hos und Am mit und redigierten sie in Juda. So reflektiert die Endredaktion von Am 1,3–2,16 den Untergang des Staates Israel, blickt auf dessen Nachbarstaaten einschließlich des Exillandes Juda und nimmt Israels veränderte Situation auf. Mit derselben Intention wie die "judäische Redaktion", tatsächlich wohl einer judaexilischen Redaktion von Hos, wird in Am 2,4-5 eine religionskritische Wahrnehmung Judas nach 720 v.Chr. formuliert. Auf dieser Ebene legen sich der Juda- und der folgende Israelspruch gegenseitig aus.

---

[77] J. JEREMIAS, "Die Anfänge des Dodekapropheton", *Hosea und Amos* (FAT 13; Tübingen 1996) 39-41.

[78] Vgl. J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995) 83.

[79] I. FINKELSTEIN, "The Settlement History of Jerusalem in the eighth and seventh Centuries BC", *RB* 115 (2008) 499-515; J. RENZ, *Schrift und Schreibertradition*. Eine paläographische Studie zum kulturgeschichtlichen Verhältnis von israelitischem Nordreich und Südreich (ADPV 23; Wiesbaden 1997); W. SCHÜTTE, "Wie wurde Juda israelitisiert?" *ZAW* <im Druck>.

9. *Der Israelspruch (Am 2,6-16)*

Der Israelspruch verläßt nach seiner Eröffnung (Am 2,6a) das sprachlich vorgezeichnete, knappe Schema der Völkersprüche. Das Tempus wechselt von der häufigen Kombination Afformativ-Konjugation/AK cons. der Völkersprüche zu vorherrschenden Präformativ-Konjugation-Formen. Zu diesem Gegenwartsbezug vieler Aussagen gesellt sich eine für Am 1,3–2,16 einmalige, anonyme direkte Anrede in Am 2,10, deren Zielgruppe im nächsten Vers als "Kinder Israels" identifiziert wird. Darin wird der Israelspruch als aktueller Skopus der gesamten Komposition deutlich.

Im Unterschied zu den vorausgegangenen Völkersprüchen läßt der Israelspruch das Wort von den "drei und vier" Vergehen konkret werden. Am 2,6b-8 formuliert sieben Schuldaufweise und Am 2,14-16 sieben Strafankündigungen entsprechend der Zahl der anderen Völker [80]. Damit macht Israel das Schuldmaß der Völker voll. Am 2,9-12 hebt sich mit heilsgeschichtlichen Aussagen und sprachlich durch eine direkte Anrede deutlich von Schuldaufweisen und Strafankündigungen ab. Vielleicht darf man die heilsgeschichtlichen Aussagen von Am 2,9-10 mit den in Am 1,9; 2,4 genannten "Normgrößen" (Brüderbund, Tora JHWHS) in Verbindung bringen [81]. Am 2,13 läßt sich als Einleitung der Strafankündigungen verstehen. Seine direkte Anrede bindet den Vers jedoch auch unmittelbar an Am 2,9-12 zurück. Damit sind die möglicherweise sekundären heilsgeschichtlichen Verse mit dem alten abschließenden Grundelement der Strafankündigung verzahnt [82].

---

[80] Angesichts der vielfältig vorgeschlagenen Zählweisen für Schuldaufweis und Strafankündigung ist hier nur H. GESE, "Komposition bei Amos", *Congress Volume Vienna 1980* (ed. J.A. EMERTON) (VTS 32; Leiden 1981) 74-95 zu nennen. Redaktionell sind ursprünglich vier soziale Schuldaufweise und fünf Strafankündigungen denkbar, entsprechend der ursprünglichen Völkerspruchkomposition mit dem Steigerungsmotiv (x+1) des Zahlenspruchs. Für die endgültige Komposition mit sieben Völkersprüchen können drei religiöse Schuldaufweise und mittels Verbwiederholung (מלט) zwei Strafankündigungen zur Siebenzahl ergänzt worden sein. Ein achter Schuldaufweis (Am 2,11-12) nähme erneut das Steigerungsmotiv des Zahlenspruch auf.

[81] Vgl. ARNETH, "Komposition", 256.

[82] Es ist weiter zu überlegen, ob נאם יהוה (Am 2,11 vgl. Am 2,16) als Gliederungsfaktor zu verstehen ist, der Am 2,10-11 von V.12 abtrennt, und ob dies nur literarisch oder auch literarkritisch zu sehen ist.

Der Israelspruch läßt so Wachstumsphasen erkennen, die mit der Entwicklung der Völkersprüche korrespondieren. Eine ältere Form könnte mit Damaskus-, Philister-, Ammon und Moabspruch im Zusammenhang des syrisch-ephraimitischen Krieges entstanden sein. Die vorliegende Gestalt setzt, wie jetzt noch näher ausgeführt wird, den Untergang des Staates Israel und möglicherweise Sanheribs Feldzug gegen Juda 701 v.Chr. voraus.

Der Zuspitzung des Israelspruches in Am 2,(13.)14-16 fehlt die typische Abschlußdrohung aller Völkersprüche wider die High Society des Landes und ihre Paläste. Diese Besonderheit wird in einem judaexilischen Kontext verständlich. Angenommen, es seien 720 v.Chr. nennenswerte israelitische Bevölkerungsteile nach Juda geflüchtet, so haben diese Israeliten keine eigenen Städte mehr besessen, die es zu vernichten gäbe [83]. Die Verse drohen folgerichtig nunmehr an, dass jede weitere Flucht militärischer Einheiten vor JHWH vergeblich sei [84]. Damit erinnert Am 2,14-16 an das Versagen des israelitischen Militär im älteren Spruchgut (vgl. das "Haus Israel" Am 5–6). Zugleich wird eine antimilitaristische Position bekräftigt, wie sie Hos 1,5-7 vertritt. Mit seiner Anrede der "Kinder Israels" (Am 2,11) bewegt sich der Spruch auf der für Hos 1–4,3 typischen Anredeebene, auf der das gruppenspezifische, ältere Spruchgut aus Hos 4–14 einem weiteren Adressatenkreis in judaexilischer Situation erschlossen wird [85].

Die ersten vier פשעי ישראל / "Freveltaten Israels" haben eine für Amos typische, sozialkritische Ausrichtung, während die letzten drei näher hoseanischem Gedankengut stehen. Dieser Oberbegriff aus Am 2,6 verweist zudem auf Mi 1, dessen Anfangsverse mit Hos und Am mehrfach verzahnt sind und dessen V.V. 10-16 allgemein mit Sanheribs Feldzug gegen Juda 701 v.Chr. verknüpft wird [86]. Wenn mit Am 2,4.6 auch in Mi 1,5.13 begrifflich Israels Frevel von Judas Schandtaten unterschieden werden können, so lassen sich die auf die

---

[83] Dazu vgl. SCHÜTTE, "Juda".

[84] Zur militärkritischen Ausrichtung der Strafankündigungen vgl. H. REIMER, *Richtet auf das Recht!* Studien zur Botschaft des Amos (SBS 149; Stuttgart 1992) 52.

[85] W. SCHÜTTE, *Säet euch Gerechtigkeit.* Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift (BWANT 179; Stuttgart 2008) 140-153.

[86] Mi 1,3 vgl. Am 4,13 und Hos 2,1; 5,14; Mi 1,5.13 vgl. Am 2,6, zu den Begriffen Mi 1,7 vgl. deren Vorkommen in Hos. Schon das Stichwort "Samaria" bleibt ohne Hos und Am unverständlich. Zu Mi 1,10-16 vgl. R. KESSLER, *Micha* (HThK.AT; Freiburg 1999) 102-104.

"Häupter des Hauses Israel" gemünzten Anklagen von Mi 2–3 mit den Anklagen von Am 2,6-8.11 verbinden. Hier wie dort wird beschrieben, wie Vermögende die Armen ihres Volkes Israel ausbeuten [87]. Das judäische Umfeld ist in Mi 3,10-12 überdeutlich und ebenso auf der Redaktionsebene von Am 1,2; 6,1 klar zu erkennen.

Schuldaufweise und Strafankündigungen des Israelspruchs rufen dazu auf, sich der sozialen und religiösen Verantwortung im judäischen Exil zu stellen. Am 2,9-12 hebt weitere theologisch begründete Themen hervor, die mit direkter Anrede verknüpft sind. Am 2,11-12 benennt aktuelle Probleme mit dem Nasiräat. Es spricht damit eine israelitische Institution an, die aus der judäischen Geschichte nicht bekannt ist. Die ferner genannten Nöte von Propheten, die wie Amos selbst (Am 7,10-17 [88]) zum Schweigen gedrängt werden, sind Hos noch fremd. Zeigt Hos durchgängig eine Wertschätzung der Propheten [89], so prangert indessen Mi 2,11; 3,5-7 die angepassten Reden gekaufter Propheten an. In diesem Sinn ist nach E. Bons ebenfalls die Anklage von Am 2,4 über כזביהם / "ihre Lügen" als Polemik gegen Falschpropheten in Juda zu verstehen, die ihre Hörer von der zuvor benannten "richtigen" (prophetischen) Tora abbringen [90].

Gegenüber einem offenbar großspurigen Auftreten der Vermögenden im Gotteshaus (Am 2,8 — und/oder vor den Nasiräern und Propheten? Am 2,11) betont Am 2,9-10 heilsgeschichtlich JHWHs vernichtende Stärke, die über die Amoriter siegte und den Exodus aus Ägypten krönend abschloss. Die in prophetischer Literatur hier erstmals erwähnten "Amoriter" weisen zwar auf dtr. Sprachgebrauch hin, können damit jedoch keine zeitliche Zuordnung liefern; gleiches gilt für Exoduserinnerung und Wüstentradition [91].

---

[87] Das "Israel" von Am 2,6-13 kann noch weniger als in Mi 1–3 mit der biblischen Fiktion des Juda einschließenden "Israel" identifiziert werden.; vgl. SCHÜTTE, "Juda".

[88] Am 7,10-17 gehört mit dem Visionszyklus und den Völkersprüchen zur Redaktionsebene der Amosschrift, vgl. J. JEREMIAS, "Die Rolle des Propheten nach dem Amosbuch", *Hosea und Amos* (FAT 13; Tübingen 1996) 272-284.

[89] Vgl. SCHÜTTE, *Gerechtigkeit*, 175-189.

[90] BONS, "Denotat", 211-213. Auch auf Jes 28 ist zu diesem geschichtlichen Kontext zu verweisen, vgl. F. HARTENSTEIN, "Tempelgründung als 'fremdes Werk'. Beobachtungen zum 'Ecksteinwort' Jesaja 28,16-17", *Das Archiv des verborgenen Gottes* (BThSt 74; Neukirchen-Vluyn 2011) 31-61.

[91] Dtr. Begrifflichkeit ist auch vorbabylonexilisch denkbar, vgl. LOHFINK, "Bewegung" 75 und neuerdings K. SCHMID ("Hatte Wellhausen Recht? Das

Die genannten Punkte erlauben es sich vorzustellen, dass der vorliegende Israelspruch mit der gesamten Komposition Am 1,3-2,16 und als Teil einer redaktionellen Bearbeitung des amosischen Spruchgutes auf der Stufe eines Hos–Am–(Mi?-) Buches von israelitischen Theologen im judäischen Exil seine Endgestalt erhielt.

III. Die Völkersprüche und Ps 83

Untersuchungen zur Hoseaschrift veranlaßten mich, die Völkersprüche des Amos versuchsweise in die Zeit des judäischen Exils Israels einzubetten. Da sich Hos 11; 14 und Hos 1–4,3 als Reflexion der im hoseanischen Spruchgut vorausgesehenen Katastrophe von 720 v. Chr. begreifen lassen und Hos-Am eine gemeinsame literarische Entstehungsgeschichte zeigen, lag es nahe, diese These an Am 1,3–2,16 zu überprüfen [92].

Unabhängig von meinen Überlegungen hat es B. Weber unternommen, die Asaph-Psalmen in den gleichen judaexilischen Kontext einzubetten. Dabei ergaben sich etliche gemeinsame Einsichten, die hier nur skizziert werden können. Für meine Deutung von Am 1,3-2,16 ist vor allem auf den asaphitischen Ps 83 hinzuweisen.

In bemerkenswerter Weise beklagt Ps 83 vor Gott einen Generalangriff der Völker gegen Israel, um es "als Volk auszurotten" (V. 5). Namentlich nennen V.V. 7-9 Edom und Ismaeliter, Moab und Hagriter, Gebal, Ammon und Amalek, die Philistäa und Tyrus sowie Assur. Die Feinde dieser existentiellen Bedrohung Israels deken sich verblüffend mit den in Am 1,3–2,3 genannten Völkern – in einer veränderten Reihenfolge. Nun steht Edom an erster Stelle. Nach Moab und Ammon bilden die Philister und Tyrus ein Paar. Abschließend wird "auch Assur" genannt, das in Ps 83,9

Problem der literarhistorischen Anfänge des Deuteronomismus in den Königebüchern") und Th. RÖMER ("Entstehungsphasen des 'deuteronomistischen Geschichtswerkes'") in *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (eds. M. WITTE – K. SCHMID u.a.) (BZAW 365; Berlin 2006) 19-43, 45-70; das Exodusmotiv kennt Hos 2,17 (vgl. 12,10; 13,4), und es ist diskutierbar, ob es ein dtr. Theologumenon ist (zu Am 9,7 vgl. SCHMIDT, "Redaktion", 180, und anders ROTTZOLL, *Studien,* 271). Zur Wüstentradition vgl. Hos 2,16-17; 13,5.

[92] Vgl. SCHÜTTE, *Gerechtigkeit*; SCHÜTTE, "Juda", und die Arbeiten zu Hos und Am in J. JEREMIAS, *Hosea und Amos* (FAT 13; Tübingen 1996).

Aram-Damaskus von Am 1,3-5 ersetzt. Verarbeiten Ps 83 und die Völkersprüche dasselbe historische Ereignis?

Nach Weber bildet Ps 83 den Abschluss einer vorbabylonexilischen Sammlung von Asaph-Psalmen, die den Untergang des Staates Israel reflektieren [93]. Auf einen israelitischen Hintergrund auch dieses Asaph-Psalms deuten die Aufnahme von israelitischen Erzähltraditionen (V.V. 10-12), die aus Ri bekannt sind, und historisch die Rede einer feindlichen Übernahme von Kultorten Gottes (V. 13). Die Erwähnung Assurs (V. 9) mache die judaexilische Entstehung der Dichtung wahrscheinlich.

Weber sieht die Auflistung der neun Nachbarvölker Israels (V.V. 7-8) von Erinnerungen an die vorstaatliche Zeit geleitet. Erst mit dem in V. 9 ergänzten Assur erfolge ein "zeitlicher Schritt von der Geschichte in die Gegenwart des Psalmdichters" [94]. Ist Webers Einschätzung für die meisten Anrainer Israels zumindest vorstellbar, so ist Tyrus davon auszunehmen. Wie Am 1,9-10 ist dessen Anklage in Ps 83,9 erklärungsbedürftig und bis 720 v.Chr. historisch nicht erklärbar. Thema und Entfaltung lassen Ps 83 wie Am 1,3-2,16 als Reflexion auf das staatliche Ende Israels verstehen.

Es bestehen zwischen Weber und mir weitere Gemeinsamkeiten bei der vermuteten Trägergruppe für die Asaph-Psalmen und die prophetische Tradition von Hos-Am, die hier nur knapp benannt werden können. Wir gehen beide von levitischen Kreisen aus, die ihr israelitisches Erbe nach Juda brachten und dort reflektierten [95]. In deutlicher Weise thematisiert Ps 78,67-72 eine Übergabe des Führungsstabes von Ephraim an Juda und hebt den Zion als Heiligtum sowie David als Leitgestalt hervor. David als die Juda und Israel einende Gestalt deutet vielleicht schon Hos 2,2 an [96]. David als die einzige Option Is-

---

[93] Wie Weber in mehreren Studien gezeigt hat, lassen alle Asaphpsalmen (außer Ps 79) einen vorbabylonexilischen Kontext erkennen, vgl. B. WEBER, "Psalm 83 als Einzelpsalm und als Abschluss der Asaph-Psalmen", *BN* 103 (2000) 75.

[94] WEBER, "Psalm 83", 72.

[95] WEBER, "Psalm 83", 75; SCHÜTTE, *Gerechtigkeit*, 163-175.

[96] A. WEIDER, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung* (FzB 71; Würzburg 1993) 71 deutet das "Haupt" im Exoduskontext von Hos 2,2 auf einen "zweiten Mose". Zur "prophetischen" Mosetradition in Hos 12,14 vgl. E. ZENGER, "'Durch Menschen zog ich sie ...' (Hos 11,4)", *Künder des Wortes.* Festschrift für J. Schreiner (eds. L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER) (Würzburg 1982) 195-196; W. SCHÜTTE, *Gerechtigkeit*, 188, und in den Asaph-Psalmen

raels betont Hos 3,5 [97]. Der Zion gilt Am 1,2 als Ausgangspunkt der schriftprophetisch überlieferten Worte. Seine Nennung in Am 6,1 ist deutlich ein aktualisierender Zusatz. F. Hartenstein schreibt die Entstehung der Zionstradition einer geistigen Auseinandersetzung mit dem assyrischen Feldzug gegen Juda 701 v.Chr. zu, die sich unterschiedlich in den levitischen Korach-Psalmen und bei Jesaja wiederfände [98]. Eine solche Auseinandersetzung mit Geschichte zeigt neben mosaisch-levitischen und prophetischen Elementen auch ein weisheitlich-traditionsgelehrtes Arbeiten, wie dies etwa in Ps 78 oder Hos 14 deutlich wird [99]. Eine assyrienkritische Grundeinstellung eint die verschiedenen Texte. Noch die Weise, wie 2 Kön 17-18 den Ereignissen von 720 / 701 v.Chr. anders als der Eroberung Jerusalems 586 v.Chr. besondere Aufmerksamkeit zollt, zeigt, dass diese Ereignisse für die Überlieferungsgeschichte der biblischen Texte von größter Bedeutung sind [100].

Auch wenn es methodisch bedenklich erscheint, die unterschiedlichen Traditionen von prophetischer und Psalmenliteratur mit Blick auf die Ereignisse von 720 und 701 v.Chr. zu vermischen, so legt es die Ausformung solcher sehr israelspezifischer Tradition in Juda nahe,

---

vgl. B. WEBER, "Der Asaph-Psalter – eine Skizze", *Prophetie und Psalmen*. Festschrift für K. Seybold (eds. B. HUWYLER – H.-P. MATHYS – B. WEBER) (AOAT 280; Münster 2001) 122-126. Zu David als "neuer Mose" vgl. B. WEBER, "Psalm 78 als 'Mitte' des Psalters? – ein Versuch", *Bib* 88 (2007) 321-323; "Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten", *ThZ* 56 (2000) 207-209.

[97] Ob entsprechend auch Am 9,11 im Kontext von 701 v.Chr. zu deuten ist und Völkersprüche, Visionen und Amosschluss einen judaexilischen Rahmen von Am darstellen, wäre noch zu prüfen. Zur Zusammengehörigkeit von Völkersprüchen und Visionen vgl. J. JEREMIAS, "Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch", *Hosea und Amos* (FAT 13; Tübingen 1996) 157-171.

[98] F. HARTENSTEIN, " 'Wehe, ein Tosen vieler Völker ...' (Jes 17,12). Beobachtungen zur Entstehung der Zionstradition vor dem Hintergrund des judäisch-assyrischen Kulturkontakts", *Das Archiv des verborgenen Gottes* (BThSt 74; Neukirchen-Vluyn 2011) 127-174. Wenn WEBER, "Psalm 83", 82 auf enge Querverbindungen von Asaph- und Korach-Psalmen hinweist, so zeigt auch die Umbenennung der Kinder Israels in Hos 2,1 auf den Korach-Ps 42,3 hin, vgl. SCHÜTTE, *Gerechtigkeit*, 174.

[99] WEBER, "Psalm 78: Geschichte"; R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea* (BZAW 349; Berlin 2007) 197-198, stellt Bezüge von Hos 14,6-9 zum Cant heraus. Zu Hos 14,9-10 vgl. SCHÜTTE, *Gerechtigkeit*, 137-138.

[100] S.a. F. HARTENSTEIN, "JHWH und der 'Schreckensglanz" Assurs (Jesaja 8,6-8), *Das Archiv des verborgenen Gottes* (BThSt 74; Neukirchen-Vluyn 2011) 2.

für die Sammlung und Ausformung dieser Texte einen bestimmten Kreis von offenbar israelitischen Schreibern verantwortlich zu machen, denen man ein breites Bildungsspektrum zuschreiben darf [101].

* *
*

Zur Deutung von Am 1,3–2,16 habe ich vorgeschlagen, die Völkersprüche mit dem Israelspruch als exilstheologische Verarbeitung des nationalen Untergangs und von Problemen geflüchteter Israeliten in Juda nach 720 v.Chr. zu verstehen. Offenbar mischen sich Trauer und Schmerz über die nach Edom verschleppten Volksangehörigen mit einer wütenden Drohung an die Nachbarvölker, die anders als Israel (und Aram-Damaskus) unter der neuen assyrischen Oberherrschaft politisch relativ selbständig blieben und wirtschaftlich prosperieren konnten. Gemeinsam lassen Juda- und Israelspruch erkennen, vor welche sozialen und religiösen Probleme das judäische Exil die Tradenten der schriftprophetischen Überlieferung des Amos und Hosea stellte.

Eine judaexilische Auslegung von Ps 83 vermag die vorgelegte Deutung zu stützen. Meine Überlegungen zum historischen Kontext der Völkersprüche machen jedoch noch weitere ausserbiblische, historische Nachweise wünschenswert, um die textbezogenen Schlussfolgerungen zu untermauern. So bedarf es eines Nachweises, dass Tyrus nach 720 v.Chr. mit israelitischen Sklaven handelte. Auch ist zu erforschen, ob Assyrien Deportationen in Vasallenstaaten wie Edom veranlasste, wenn es seinen Zwecken diente. Schließlich müsste sich ein archäologisches Augenmerk auf die Spuren der Bergleute in edomitischen Minen richten, um vielleicht Hinweise auf israelitische Sklaven aufzufinden.

Kirchliche Hochschule Wuppertal-Bethel Wolfgang SCHÜTTE
Wuppertal (Germany)

[101] Diese Einschätzung richtet sich zugleich methodenkritisch an literarkritische Scheidungskriterien, die redaktionelle Bearbeitungen biblischer Texte einseitig an Maßstäben wie "weisheitlich", "prophetisch" oder "historisch" ausrichten.

SUMMARY

For the composition of the oracles against the nations (Am 1,3–2,16) one historical background can be described. The disaster of the end of Israel 720 BCE was taken into consideration by Israelites living in a Judaean exile. Sorrow about Israelites deported to Edom, perhaps for working in copper mines, is connected with the threat of violence from neighbouring countries who kept some autonomy under the Assyrian reign. The oracles of Judah and Israel tell about religious and social problems in the Judaean exile as seen by the Israelite heirs of Amos' and Hosea's prophecies.

Die Gebote Jesu im Johannesevangelium (14,15.21; 15,10) *

Das Johannesevangelium und die Johannesbriefe kennen neben dem singularischen Gebrauch von ἐντολή für das eine, neue Gebot der Bruderliebe auch den pluralischen Gebrauch ἐντολαί. Während in den Briefen damit fast ausschließlich die Gebote Gottes gemeint sind, spricht im Johannesevangelium — und nur hier — Jesus an drei Stellen vom Halten seiner eigenen Gebote:

14,15: "Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten".
14,21: "Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt".
15,10: "Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe".

Diesen Stellen im Evangelium soll im Folgenden unsere Aufmerksamkeit gehören, auch wenn beide Schriftencorpora ihrem Ursprung nach eng zusammengehören.

Schon E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg haben festgestellt, dass die verschiedenen Schriften des *Corpus Johanneum* sprachlich eine so weitgehende Übereinstimmung aufweisen, dass sie vom selben Autor stammen müssen [1]. Martin Hengel nimmt an, dass sowohl die Johannesbriefe als auch das Evangelium auf den Presbyter Johannes und seine Schule zurückgehen, wobei die Briefe vor der Endredaktion des Evangeliums geschrieben wurden. Ihre Abfassung würde dann also von der allmählichen Niederschrift des Evangeliums gerahmt [2].

Merkwürdig ist, dass das Johannesevangelium nirgends ausführt, was denn der Inhalt dieser Gebote sei. Das hat Anlass zu vielfältigen

---

* Peter Stuhlmacher in Dankbarkeit zum 80. Geburtstag gewidmete, überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung am 19. Mai 2010 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen.

[1] E. RUCKSTUHL – P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium.* Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums (Göttingen – Freiburg, Schweiz 1991) 52-54.

[2] Vgl. M. HENGEL, *Die johanneische Frage.* Ein Lösungsversuch (WUNT 67; Tübingen 1993) 201-203.

Vermutungen hinsichtlich des Sinns und Ursprungs dieser im Neuen Testament einzigartigen Rede von den Geboten Jesu gegeben.

I. Forschung

Aus der umfangreichen Literatur können im Folgenden nur einige Ansätze exemplarisch dargestellt werden.

1. *Die Gebote Jesu: der Glaube*

Rudolf Bultmann setzt in seinem Johanneskommentar die "Gebote Jesu" bei Johannes mit dem Glauben als existentieller Haltung gleich. Bultmann begründet diese Auslegung damit, dass "das τηρεῖν τὰς ἐντολάς dem parallelen τὸν λόγον τηρεῖν V. 23 entspricht", welches nach Bultmann "einfach 'glauben' bedeutet" [3]. Diese Interpretation wird nach wie vor von zahlreichen Forschern vertreten [4]. Doch ist zu fragen, warum Johannes dies ausgerechnet mit ἐντολαί und λόγος, noch dazu in Verbindung mit τηρεῖν umschreiben sollte. Diese Begriffe gehören in der Septuaginta der Gesetzesterminologie an [5]. Hier scheint mehr im Hintergrund zu stehen als nur eine Umschreibung des Glaubens.

2. *Die Gebote Jesu: das Liebesgebot*

Andere, z.B. Wolfgang Schrage und Barnabas Lindars, setzen die Gebote Jesu bei Johannes mit dem Liebesgebot gleich. Nach

---

[3] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II; Göttingen [21]1986) 474-475.

[4] Vgl. auch M. HENGEL, für den die Wendung "nicht die Observanz von Einzelgeboten, sondern das Bleiben im Glauben und die eschatologische Bewährung der Gemeinde im Ganzen" bezeichnet (*Johanneische Frage*, 355). Ähnlich J. FREY, *Die johanneische Eschatologie* III (WUNT 117; Tübingen 2000) 158-159 und H.-Chr. KAMMLER, *Johannesstudien*. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (Hrsg. O. HOFIUS – H.-Chr. KAMMLER) (WUNT 88; Tübingen 1996) 96.

[5] Vgl. A. CHESTER, *Messiah and Exaltation*. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207; Tübingen 2007) 517-518.

Schrage sind die Gebote "letztlich und in Wahrheit … nur ein Gebot, und dieses Gebot schlechthin ist das Gebot der Liebe" [6].

Nun ist freilich nicht zu leugnen, dass im Kontext aller drei Belege für die "Gebote" Jesu eine starke Verbindung zwischen den „Geboten Jesu" und dem einen "Gebot Jesu" besteht, womit durchwegs das Liebesgebot gemeint ist. Die gegenseitige Liebe unter Brüdern und Schwestern steht zweifellos im Zentrum dieser "Gebote".

Doch ist auffällig, wie Johannes zwischen Singular und Plural von ἐντολή sorgfältig unterscheidet: Den Plural konstruiert er stets mit dem Verbum τηρεῖν [7], während der Singular nie mit τηρεῖν verbunden wird. Schon das deutet darauf hin, dass der Plural mehr ist als einfach eine Variante des Singulars.

3. *Die Gebote Jesu: das mosaische Moralgesetz und das Liebesgebot*

Einen dritten Lösungsweg sucht Siegfried Schulz in seiner Ethik des Neuen Testaments. Während er für das noch nicht redigierte Johannesevangelium an Bultmanns Deutung im Sinne des Glaubens festhält [8], betont er im Blick auf die redigierte Fassung den Unterschied zwischen Singular und Plural von ἐντολή und stellt fest: Die "Ineinssetzung von Gebots- und Glaubensforderung wird ... von der Redaktion bewusst korrigiert ... Die Gebote Jesu umgreifen im Sinne der johanneischen Endredaktion sowohl die alten Gebote des mosaischen Moralgesetzes (1,17; 3,19ff und 5,27-29) als auch das neue Gebot der Bruderliebe (13,34f; 15,12.17)" [9].

---

[6] W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments* (Göttingen [2]1989) 297. Vgl. bereits A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart [3]1960) 296-297 sowie B. LINDARS, *The Gospel of John* (NCBC; London 1972) 477 und F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, (Bonn [4]1931) 266. Ähnlich R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)* (AB 29A) (London u.a. 1971) II, 638.

[7] Das gilt auch für die Johannesbriefe und die Offenbarung, mit Ausnahme von 1 Joh 5,2 und 2 Joh 6.

[8] Vgl. S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD IV; Göttingen 1972) 187.

[9] S. SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik* (Zürich 1987) 503-504, 526. Auch J. J. KANAGARAJ denkt in seinem Aufsatz über "The Implied Ethics of the Fourth Gospel. A Reinterpretation of the Decalogue", *TynB* 52 (2001) 33-60 in diese Richtung: Er unterscheidet den Singular von ἐντολή, welcher das Liebesgebot bezeichne, vom Plural, worin wahrscheinlich die Einzelgebote des Gesetzes zu sehen seien. Die Vertrautheit mit dem Dekalog, die er im Johannesevangelium nachweisen kann, spricht nach Kanagaraj dafür, dass der Verfasser von der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes überzeugt sei.

Diese Gleichsetzung der ἐντολαί mit dem mosaischen Gesetz überzeugt aus zwei Gründen nicht: Erstens lässt sie außer acht, dass hier betont von den Geboten und Worten Jesu die Rede ist. Und zweitens wird im *Corpus Johanneum* anders als bei den Synoptikern oder bei Paulus nirgends explizit "von der Bedeutung des Dekalogs oder anderer Toragebote für die Jünger Jesu gesprochen" [10]. Es ist zwar wahrscheinlich, dass Johannes die Dekaloggebote implizit voraussetzt, aber er fordert sie nirgends explizit ein [11].

Konkret wird in den Johannesschriften "immer nur ... die ἀγάπη (zu Gott und) zu den Brüdern im Sinne von Dtn 6,4 und Lev 19,18" gefordert, "aber auch diese Schriftstellen werden nicht zitiert" [12].

4. *Die Gebote Jesu: die Weisungen Jesu*

Eine vierte Gruppe von Forschern, z. B. Frédéric Godet, Ulrich Wilckens und D. A. Carson, sieht in den Geboten Jesu die ethischen Weisungen Jesu, "die Ermahnungen", die Jesus "während seines Zusammenseins" mit seinen Jüngern an diese "gerichtet ... hat (13,14f.34; 14,1)", also die Gebote, einander zu lieben, einander die Füße zu waschen und an Jesus zu glauben [13]. Nach Ulrich Wilckens zeigt der Plural, "dass umfassend alles gemeint ist, was Jesus gebietet" [14]. Carson sieht den Unterschied zwischen dem Singular und dem Plural darin, dass der Singular die Christus-Offenbarung als ein umfassendes Ganzes in den Blick nehme, während der Plural die einzelnen Komponenten des Willens Jesu beinhalte [15]. Es stellt sich dann aber die Frage nach dem Verhältnis dieser ἐντολαί Jesu zu den ἐντολαί der Tora.

---

[10] P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen 1999) II, 272.

[11] Das Johannesevangelium verweist in *ethischen* Zusammenhängen gerade nicht auf das AT. Im Blick auf den 1. Johannesbrief gibt SCHULZ selbst zu, dass 1 Joh 3,12 "die einzige Stelle" ist, an der "auf das AT als bekannte Autorität zurückgegriffen wird" (*Neutestamentliche Ethik*, 521).

[12] STUHLMACHER, *Biblische Theologie* II, 272.

[13] F. GODET, *Kommentar zu dem Evangelium des Johannes* (Hannover 1890) I, 484.

[14] U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD IV; Göttingen 1998) 226.

[15] Vgl. D.A. CARSON, *The Gospel according to John* (Grand Rapids, MI – Cambridge 1991) 498.

Wir werden uns im Folgenden auf Joh 14,21 konzentrieren. Der unmittelbare Kontext dieser Stelle gibt wertvolle Hinweise, was unter den Geboten Jesu zu verstehen ist. Joh 14,21 lautet: "Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt".

In V. 23 und 24 wiederholt Jesus die Aussage von V. 21, sagt aber statt "meine Gebote" (τὰς ἐντολάς μου) nun "mein Wort" bzw. "meine Worte" (τὸν λόγον μου bzw. τοὺς λόγους μου). "Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten … Wer mich nicht liebt, wird meine Worte nicht halten. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern das Wort des Vaters, der mich gesandt hat".

Sowohl ἐντολαί als auch λόγος und λόγοι werden bei Johannes mit τηρεῖν verbunden [16]. Alle drei sind in der Septuaginta Begriffe für die Tora, werden aber im Johannesevangelium mit dem Possessivpronomen auf Jesus bezogen. Sie stehen also begrifflich in einer Beziehung zur Tora, können aber nicht einfach die mosaische Tora meinen. Es ist deshalb die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass hier eine Anspielung auf die neue Gesetzesoffenbarung vorliegt, die durch Jesus gegeben wurde und die sich von der Sinaioffenbarung unterscheidet. Diese Vermutung hat schon länger Peter Stuhlmacher geäußert, und zwar unter Verweis auf Jer 31,31-34 [17]. In jüngerer Zeit hat auch Andrew Chester dies als Interpretationshintergrund erwogen, wobei er auf die Rede vom "Gesetz Christi" in Gal 6,2 als Parallele für die Vorstellung hinweist, dass Jesu Botschaft und Lehre als eine neue Tora zu verstehen sein könnte [18].

II. Jesu Stellung zur Tora bei Johannes

Zunächst müssen wir klären, in welchem Verhältnis der johanneische Jesus zur Tora steht. Dieses Verhältnis präsentiert sich im Johannesevangelium sehr differenziert [19]. An einigen Stellen erscheint Mose als Urheber des Gesetzes (1,17.45; 7,19.23; 8,5).

---

[16] Vgl. für den Singular λόγος: 8,51; 14,23, für den Plural λόγοι: 14,24.

[17] STUHLMACHER, *Biblische Theologie* II, 272.

[18] *Messiah and Exaltation*, 518-519; Chester erwägt im Anschluss an H. SCHLIERS Interpretation von νόμος Χριστοῦ in Gal 6,2 im Sinne von "die Tora des Messias Jesus" die Möglichkeit, "that Jesus' message and teaching (perhaps indeed what Jesus reveals of God more generally) is to be understood as a new distinctive Torah".

[19] In den Johannesbriefen kommt das Wort νόμος gar nicht vor.

Doch stellt das Johannesevangelium, wann immer das Gesetz des Mose erwähnt wird, sofort einen direkten Bezug zu Jesus her. Dieser ist ambivalent:

1. *Distanz zum Gesetz*

Einerseits scheint sich der johanneische Jesus vom Gesetz als solchem zu distanzieren. Obwohl er selbst ein Jude ist, spricht Jesus "zu seinen jüdischen Hörern von 'eurem'" (8,17; 10,34; vgl. 7,19) "und zu den Jüngern von 'ihrem' Gesetz" (also vom Gesetz der Juden - 15,25), "während die Juden sich auf 'unser Gesetz'" (7,51; vgl. 12,34; 19,7) "berufen" [20]. Das sind Zeichen klarer Abgrenzung vom Judentum. Es ist deshalb nicht zu erwarten, dass unter dem Begriff "meine Gebote" einfach die Tora übernommen wird. Es wird bei Johannes keineswegs nur die Gültigkeit der kultischen Tora in Frage gestellt, wie Schulz meint. Das ganze Gesetz einschließlich des Moralgesetzes, das nach Schulz "für den Endredaktor seine theologische Bedeutung behalten" habe und "deshalb eschatologisches Kriterium im jüngsten Gericht" sein soll [21], steht in Joh 1,17 der Christusoffenbarung gegenüber. Dort heißt es: "Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden". Das ganze Gesetz steht also, wie Hartmut Gese es formuliert hat, mit der Christusoffenbarung "im Verhältnis von Hinweis und Wirklichkeit" [22].

2. *Erfüllung des Gesetzes*

Das Heil, das nach 4,22 "aus den Juden kommt", kann aber auch nicht einfach unter Absehung von der Tora geschehen. Schließlich ist Jesus selbst Jude (4,9) und König (1,49; 12,13; 18,33-39; 19,3.14-15.19) oder Messias (1,17.41; 17,3) der Juden. Er lehrt wiederholt im Tempel (7,14.28; 5,14; 8,20.59; 10,23; 18,20) und tritt in Synagogen auf (6,59; 18,20). Nach 1,11 ist Israel Eigentum des

---

[20] HENGEL, *Johanneische Frage*, 298; vgl. ebd.: "Abraham ist im Munde Jesu 'euer Vater' und nicht wie bei Paulus und Jakobus 'unser Vater', dreimal wird ein Fest in Jerusalem 'Fest der Juden' genannt" (5,1; 6,4; 7,2), "und zweimal spricht der Evangelist vom 'Passa der Juden'" (2,13; 11,55).

[21] SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik*, 494.

[22] Vgl. H. GESE, *Zur biblischen Theologie* (Tübingen [2]1983) 190.

Messias. An manchen Stellen steht Ἰουδαῖοι dem positiven heilsgeschichtlichen Begriff Israel nahe, und die ersten, von denen berichtet wird, dass sie an Jesus glauben, sind Juden (2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,11.42).

Der johanneische Jesus ist nach 1,45 der, "von dem Mose im Gesetz geschrieben hat (Dtn 18,15; vgl. Mk 9,7par) und die Propheten". Jesus beansprucht in 5,39.46, dass Mose im Gesetz von ihm geschrieben habe, beruft sich in Weissagungsbeweisen auf die Schrift (7,38) und hält den Juden entgegen, wenn sie wirklich die Tora hielten, würden sie ihn nicht töten (7,19). Wenn die Anführer der Juden die Hinrichtung Jesu mit dem Gesetz begründen (19,7), ist dies nach Johannes eine Perversion des Gesetzes, denn dessen eigentliche Aufgabe ist es, für den Sohn Gottes zu zeugen. Die ganze Schrift findet in ihm ihre Erfüllung. Dies belegen insbesondere die Erfüllungszitate, welche dazu anleiten, die Passion Jesu als der Schrift gemäßes Geschehen zu verstehen (vgl. 2,17; 12,14-16.38-41; 13,18; 15,25; 17,12; 18,9; 19,24.36) [23]. Mose ist also nach dem Johannesevangelium sowohl Gesetzgeber (1,17; 7,19.22-23) als auch Schriftautorität und Zeuge für den inkarnierten Gottessohn (1,45; 5,45-47).

Nach dem Johannesevangelium lehnt Jesus das Gesetz also nicht ab, fordert es aber auch nicht ein, sondern beansprucht, es zu erfüllen, und ruft andererseits zum Tun seiner eigenen Gebote auf. Wie ist dieser Befund zu erklären?

3. *Traditionsgeschichtlicher Hintergrund*

Mit Martin Hengel ist zu bedenken, dass in den Johannesschriften "vieles ... nur angedeutet" wird, "weil die Schüler eingeweiht waren" [24]. Es ist von daher nicht nur legitim, sondern notwendig, die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge einzubeziehen, die Johannes hier voraussetzt, um auf diese Weise den Verstehenshorizont der intendierten Leser dieses Evangeliums einzuholen. Dabei ist mit Peter Stuhlmacher davon auszugehen, dass für das gesamte Urchristentum die Bibel Israels "heiliges Gotteswort" und als solches "für den christlichen Glauben grundlegend" war. Wie für alle "neutestamentlichen Zeugen" ist auch für das Johannesevangelium das Alte Testament und dessen Interpreta-

---

[23] Vgl. hierzu S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel* (NTS 42; Leiden 1975) 130-304.

[24] HENGEL, *Johanneische Frage*, 267.

tion durch das antike Judentum "die theologisch wichtigste Traditionsbasis" und somit "die entscheidende Verstehens- und Artikulationshilfe" bei der Ausformulierung seiner Botschaft [25]. Dies zeigt sich vor allem daran, dass, wie Bernd Janowski beobachtet hat, im Neuen Testament (und auch bei Johannes) die alttestamentlichen und jüdischen Texte nicht als "Texte anderer Herkunft, sondern ... als integrale Elemente des jeweils gebotenen Textes" fungieren. "Dies setzt auch beim Leser voraus, dass er mit der Sprache und Theologie" der alttestamentlichen Texte "vertraut ist, weil er sonst die intertextuellen Bezüge gar nicht erkennen würde" [26].

In Bezug auf unsere Stelle Joh 14,21 sind drei Themenkreise aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition wesentlich: die Erwartung des neuen Bundes von Jer 31, die Erwartung des Propheten wie Mose von Dtn 18 und der Zusammenhang zwischen der Liebe zu Gott und dem Halten seiner Gebote.

III. Der neue Bund

Dass die Erwartung des in Jer 31,31-34 verheißenen neuen Bundes in neutestamentlicher Zeit lebendig war, ist durch die Qumranschriften vielfach belegt (vgl. CD 6,19; 8,21; 19,33-34; 20,12; 1QpHab 2,3). Nach der lukanisch-paulinischen Abendmahlsüberlieferung setzt Jesus durch seinen Tod diesen neuen Bund ein, indem er sagt: "Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut" (vgl. Lk 22,20 und 1 Kor 11,25) [27]. Im *Corpus Johanneum* findet sich zwar der Terminus "neuer Bund" (καινὴ διαθήκη) nicht, doch "werden" wichtige "Themen der alttestamentlichen Bundestheologie aufgenommen und neu gedeutet" [28].

Schon das Setting, in dem die 10 Gebote als Kern der Bundesurkunde des alten Bundes gegeben worden waren, spiegelt sich im

---

[25] P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen [3]2005) I, 5-6.

[26] So B. JANOWSKI im Hinblick auf die Verwendung der Psalmen im Neuen Testament: *Der Gott des Lebens* (Beiträge zur Theologie des AT; Neukirchen-Vluyn 2003) 383.

[27] Nach Mt 27,51-53 erfüllen sich Ez 37,7.12-13 bei der Kreuzigung Jesu. Sein Tod ist also auch hier als Inkraftsetzung des neuen Bundes dargestellt.

[28] P.J. GRÄBE, *Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur* (FzB 96; Würzburg 2001) 145; dort z. T. kursiv.

Johannesevangelium wider. Die Terminologie der Freiheit, die in den Synoptikern überhaupt nicht auftritt, spielt in Joh 8,21-59 eine wesentliche Rolle, vor allem in Jesu Auseinandersetzung mit den Juden. Kanagaraj weist darauf hin, dass dies jeden jüdischen Leser an die Exodus-Tradition erinnern muss, vor allem an die Zeit der Sklaverei, die Befreiung und die Gebote, welche die Väter als Zeichen des Bundes, den Jahwe mit ihnen schloss, erhielten [29]. Dies bedeutet nun freilich nicht, dass die "Gebote Jesu" nach Johannes mit dem Dekalog gleichzusetzen wären. Er würde sonst eher von den "Geboten Gottes" sprechen. Hier liegt vielmehr eine Analogie vor: Wie dem alten Bund, der in die Freiheit führte, Gebote zugeordnet waren, sind auch dem neuen, von Jesus begründeten Bund, der in die Freiheit führt, Gebote zugeordnet.

Auch für die Rede von den "Geboten Jesu" ist also der neue Bund als Interpretationshorizont in Betracht zu ziehen. In Jer 31,33b-34 heißt es über die Zeit des neuen Bundes:

> Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen — Spruch des Herrn. Denn ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr.

1. *Internalisierung der Tora*

Kennzeichen dieses neuen Bundes ist nach Jer 31(38),31-34 also, dass alle Gott erkennen. Dem entspricht, dass Jesus seinen Jüngern in Joh 14,7 verheißt: "schon jetzt (er)kennt ihr ihn" — nämlich den Vater.

Mit dieser unmittelbaren Gotteserkenntnis geht im neuen Bund einher, dass die Menschen "gleichsam 'automatisch' Gott wohlgefällig handeln" werden und deshalb keiner Lehre von außen mehr bedürfen [30].

In Ez 36 wird die Erwartung des neuen Bundes fortgeführt [31]. Das

---

[29] KANAGARAJ, "Implied Ethics", 38.

[30] H.-D. NEEF, "Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie", *Bund und Tora*, (Hrsg. H. LICHTENBERGER – F. AVEMARIE) (WUNT 92; Tübingen 1996) 15-16.

[31] Ez 36 wurde im Frühjudentum mit Jer 31 zusammen gesehen: vgl. z. B. Jub 1,23-24. Siehe T. J. DEIDUN, *New Covenant Morality* (AnBib 89; Rom 1961) 20, Anm. 66 und 67 und Bill. III 704; IV 482.

Stichwort “neu” wird hier vom Bund auf die Herzen übertragen, die sich durch das Handeln Gottes verändern. In Ez 36,27 verspricht Gott:

> Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt.

Neu ist im neuen Bund also zunächst die Verinnerlichung der Tora: Während der Sinai-Bund durch Israels “Halsstarrigkeit” und “Unbeschnittenheit der Herzen” nicht zum Gehorsam führte (vgl. Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dtn 29,2-4; Jer 5,20-29; 7,25-26; 11,1-14; Ez 20,1-31; Ps 106 etc.), schreibt Gott nach der Verheißung von Jer 31,31-34 im neuen Bund sein Gesetz in die Herzen, so dass es getan wird. Auch in Qumran galt als Kennzeichen des neuen Bundes, dass die, die ihm angehören, im Gegensatz zum übrigen Volk dem Gesetz treu bleiben (vgl. CD 1,11-13; 1QS 1,1-15; 4Q171 3,14-19) [32].

Es ist aber zu beachten, dass die Septuaginta in Jer 31(38),33 den Sing. תרותי (“mein Gesetz”) aus dem hebräischen Text mit dem Plural νόμους μου (“meine Gesetze”) übersetzt. Von daher ist es, wie Roland Deines beobachtet hat, “möglich, dass nicht einfach an die bisherige Tora gedacht ist, die statt einer externen Größe nun zu einer inneren wird ..., sondern an etwas Neues. Dafür spricht, dass νόμοι ohne Artikel steht, ähnlich wie in Jer 38,31LXX die neue διαθήκη zunächst unbestimmt bleibt, ehe sie in 38,33 präzisiert und dann auch mit dem Artikel versehen wird” [33]. Auch die Tora verändert sich also im neuen Bund. Mit der eschatologischen Reinigung und Erneuerung der Herzen werden die Gebote, welche lediglich der Eindämmung des Bösen dienen, erfüllt und zugleich überholt. Die Bestimmungen, die sich auf die Härte der Herzen beziehen, wie Jesus in Mk 10,5par sagt, gelten im neuen Bund nicht mehr, ebenso jene Gebote, welche auf äußere Reinheit abzielen (Mk 7,15par) [34]. Nun, da Sünden vergeben und Herzen erneuert werden, und die Tora in die Herzen geschrieben ist, wird Gottes

---

[32] Siehe zum Neuen Bund im AT und in Qumran S.J. HAFEMANN, “The Spirit of the New Covenant, the Law, and the Temple of God’s Presence”, *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche.* FS für P. Stuhlmacher zum 65. Geb. (Hrsg. J. ÅDNA – S.J. HAFEMANN – O. HOFIUS) (Göttingen 1997) 178 und 174.

[33] R. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (WUNT 177; Tübingen 2004) 549, Anm. 287.

[34] Vgl. C. STETTLER, “Purity of Heart in Jesus’ Teaching: Mark 7:14-23 par. as an Expression of Jesus’ *Basileia* Ethics”, *JTSNS* 55 (2004) 492-494.

Wille in tiefster Weise erfüllt. Man kann deshalb mit Hartmut Gese die "Tora des neuen Bundes" von der Sinaitora unterscheiden als "die Begründung des vollendeten, vollkommenen Schalom, in dem die Heiligkeit Gottes die letzte Tiefe der Welt ergreift" [35].

Das Motiv der von Gott gewirkten Internalisierung des Gesetzes klingt in Joh 14,26 — also im unmittelbaren Kontext der Rede von den Geboten Jesu — an. Demnach bedürfen die Glaubenden keiner Belehrung mehr, weil sie den Geist-Parakleten haben, der sie "alles lehren" und sie "an alles erinnern wird", was Jesus ihnen gesagt hat [36]. Gehorsam gegenüber Jesus ist im Johannesevangelium im Anschluss an Ez 36 die Folge der Einwohnung des Geistes, der lehrt, was Jesus selbst gelehrt hat (vgl. Joh 14,26; 16,13) [37]. Ferner zitiert Joh 6,45 die Verheißung aus Jer 31,33-34 (und Jes 54,13), wonach alle von Gott gelehrt sein werden, und bezieht sie auf den Glauben an Jesus, zu dem der Vater die Jünger von innen heraus führt: "Es steht geschrieben bei den Propheten: Und sie werden alle von Gott gelehrt sein".

---

[35] Vgl. GESE, *Zur biblischen Theologie*, 80. P. SCHÄFER, "Die Torah der messianischen Zeit", *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums* (AGJU 15; Leiden 1978) 205-206, hat die Erwartung einer solchen Tora für das Frühjudentum gegen W.D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (Philadelphia, PA 1952) in Frage gestellt. Dazu ist zweierlei anzumerken: Erstens ist die Erwartung des "neuen Bundes" nach Jer 31,31-34 — auch wenn sie im rabbinischen Judentum keine Rolle spielt — in den Qumranschriften mehrfach bezeugt (s.o.; vgl. S.J. HAFEMANN, "Spirit", 173, einschließlich Anm. 6). Und zweitens ist neben der Verheißung des "neuen Bundes" auch die Erwartung einer neuen Toraoffenbarung vom Zion im Alten Testament angelegt (vgl. Ps 50,23; Jes 2,2-4; Mi 4,1-3). "Ordnet man Jer 31,31ff. mit diesen Schriftzeugnissen biblisch-theologisch zusammen, kann man mit H. Gese von der eschatologischen '*Zionstora*' sprechen, die der Sinaitora entspricht" (STUHLMACHER, *Biblische Theologie* I, 106).

[36] Schon in den Johannesbriefen werden Erkenntnis Gottes und Verinnerlichung thematisiert: 1 Joh 2,13-14.20-21.27; 5,20. In 1 Joh 2,8 erscheint Jesus als neue und allumfassende Manifestation des Willens Gottes.

[37] Jesu eigene Offenbarungsreden werden bei Johannes als "Lehre Gottes" bezeichnet (7,16-17.28; 8,28). "Was der Paraklet nach Ostern lehren wird, ist Vergegenwärtigung dieser Lehre Jesu mit einer Autorität, die derjenigen Jesu entspricht ... Der Vater gibt dem Sohn das Wort, das der Sohn verkörpert und offenbart; der Geist wiederum bringt als Gesandter von Vater und Sohn das Wort nachösterlich zur Geltung" (GRÄBE, *Der neue Bund*, 144).

2. *Bundesformel und Einwohnungsverheißung*

Zwei weitere Motive, die zur Erwartung des neuen Bundes hinzu gehören, sind im Johannesevangelium ebenfalls wichtig: Sowohl das priesterliche Motiv der Gegenwart Gottes unter seinem Volk, das sich in der sogenannten Bundesformel ausdrückt: "Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein" (vgl. Ez 36,28b; 37,23; vgl. 39,28), als auch die eng mit ihr verknüpfte Einwohnungsverheißung: "Ich werde mitten unter ihnen für immer mein Heiligtum errichten und bei ihnen wird meine Wohnung sein" (Ez 37,27). Beide Motive finden im Johannesevangelium ihren Widerhall in den johanneischen Einwohnungs- (Joh 1,14; 14,3b.23) und Immanenzformeln (Joh 10,38; 14,10-11.17.20; 15,4-7; 17,21-23.26) [38]. Liest man das 4. Evangelium von der Johannesoffenbarung her, sind diese als Widerhall der in Offb 21,3 zitierten Einwohnungsverheißung zu verstehen [39].

3. *Landverheißung*

Ein weiterer integraler Bestandteil der Erwartung des neuen Bundes ist die Landverheißung (vgl. Ez 36,28; 37,25.27; 1 Kön 8,16). Diese erfährt, wie schon bei den Synoptikern [40], eine gewisse Transformation, weil das Volk der Gottesherrschaft Israel als nationale und als geographische Größe transzendiert. Doch spielt Joh 1,48 (vgl.

---

[38] Das Immanenzmotiv wird außerdem im eucharistischen Bundesmahl der johanneischen Gemeinde aufgenommen: vgl. Joh 6,56. Siehe P.J. GRÄBE, *New Covenant, New Community* (Bletchley 2006) 146 und WILCKENS, *Johannes*, 242-243.

[39] Auch im 1. Johannesbrief ist wiederholt vom Bleiben in Gott und vom Bleiben Gottes in den Menschen die Rede: vgl. 1 Joh 3,24; 4,4.13.15-16. Siehe hierzu E. MALATESTA, *Interiority and Covenant.* A Study of "eînai en" and "mênein en" in the First Letter of Saint John (AnBib 69; Rome 1978) 23-24.

[40] Vgl. S. M. BRYAN, *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS; 117; Cambridge 2002) 168-185. Allerdings spielt das Land bei den Synoptikern noch eine gewisse Rolle, etwa, wenn Jesus zeichenhaft in einem samaritanischen Dorf einkehrt (Lk 9,52-56) und wenn er durch sein Auftreten in Galiläa nach seiner Auferstehung (Mk 14,27-28 par Mt 26,31-32; vgl. Mk 16,7 par Mt 28,7 und Lk 24,6), welches von dem damit verbundenen Zitat aus Sach 13,7 her verstanden werden muss, die Wiederherstellung des aus Nord- und Südreich geeinten Israel andeutet, das gemäß den prophetischen Verheißungen um seinen Messias versammelt wird (Ez 37,15-28; vgl. Jer 30,1-31,40; Hos 11,8-9).

Sach 3,10)[41] auf die endzeitliche Erfüllung der Landverheißung an, und Jesus verspricht in Joh 14,2 den Seinen himmlische Wohnungen, die ihnen ein Wohnen in Gottes Nähe ermöglichen werden[42].

4. *Reinigung und Geistverleihung*

Ein weiterer Hinweis darauf, dass für das Johannesevangelium mit Jesus der neue Bund anbricht, liegt in den Anspielungen auf die Reinigung durch Wasser und Geist vor. Gemäß Ez 36,25-27 wird Jahwe im neuen Bund sein Volk mit Wasser reinigen und mit seinem Geist beschenken[43]. Auf diesem Hintergrund ist nicht nur Joh 3,3-5 zu verstehen, wo die Geburt aus Wasser und Geist zur Voraussetzung für den Eingang in die Gottesherrschaft erklärt wird, sondern auch Joh 13,10, wonach Jesu Jünger schon rein sind. In Joh 20,22, wo die Verleihung des Geistes an die Jünger unter Aufnahme von Ez 37,9 mit einer Form von ἐμφυσάω formuliert wird, liegt eine weitere Anspielung auf den neuen Bund vor.

5. *Vereinigung unter einem einzigen davidischen Hirten*

Schließlich gehört auch das Motiv der Vereinigung unter einem einzigen davidischen Hirten zum neuen Bund. Dieses Motiv ist für die christologische Interpretation des neuen Bundes im Johannesevangelium entscheidend: Die Verheißung des neuen Bundes von Jeremia 31 wird in Jer 33,6-9 noch einmal aufgenommen und nun "deutlicher und eindeutiger als in ... 31 ... mit dem Davidspross in Verbindung gebracht ... (33,15-26)": Jer 33,14-15 sieht unter Aufnahme von 23,5 im "Aufgehenlassen des gerechten Davidsprosses, der Recht und Gerechtigkeit im Land tun wird, die Errichtung des neuen Bundes"[44]. In Ez

[41] Die Stelle spielt auf den Friedenszustand, der unter Salomo herrschte, an (vgl. 1 Kön 5,5).

[42] Wie gegenwärtig die Erwartung des Wohnens im Hause Gottes im Frühjudentum war, zeigen die Aussagen über die "Maisonette-Einheiten" im himmlischen Jerusalem in 5Q15 Frg.1 Kol. II 6-15.

[43] Diese Erwartung aus Ez 36,25-27 findet im antiken Judentum ein vielfältiges Echo: vgl. Jub 1,23-25; 5,12; TLevi 18; TJud 24,3; Sib IV 161-177; 1QH 12,37; 19,10-14; 1QS 4,20-22; 4Q521 (vgl. WILCKENS, *Johannes*, 67).

[44] DEINES, *Gerechtigkeit*, 550-551. Nach PsSal 17,32 wird der davidische Messias διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ sein. Hier klingt die Sprache des neuen Bundes von Jes 54,13 und Jer 31,33-34 an, wonach alle Söhne des wiederhergestellten Jerusalem διδακτοὶ θεοῦ sein werden.

37,24 wird dies dahingehend weiter geführt, dass im neuen Bund "mein Knecht David" als Anführer und Hirte des Volkes dieses dazu führen wird, dass es nach den Geboten des Herrn wandelt [45]. Hier steht also der davidische König im Zentrum des neuen Bundes und führt das Volk zum Gehorsam gegenüber den Geboten des Herrn [46].

Wenn Jesus sich in Joh 10,11 als den "guten Hirten" bezeichnet und in 10,16 ankündigt, er habe noch andere Schafe und werde aus beiden Teilen "eine Herde unter einem einzigen Hirten" machen, erinnert dies an die Verheißung aus Ez 37,24-25 (vgl. auch 34,11-16.23), wonach Gott sein zweigeteiltes Volk im neuen Bund unter einem einzigen Hirten zusammenfügen werde.

6. *Der neue Bund im Johannesevangelium*

Das Johannesevangelium setzt die Theologie des neuen Bundes voraus. Ihre zentralen Motive werden aufgenommen und "christologisch-pneumatologisch neu gedeutet" [47]. Wie schon in Jer 31 und 33 sowie Ez 37,24-25 der Davidide mit der Durchsetzung der Tora des neuen Bundes betraut ist, tritt Jesus als der auf, der den Willen des Vaters durch sein Werk und seine Gebote zur Erfüllung bringt. Denn mit ihm ist die Basileia angebrochen, in welcher der Messias die Menschen heiligt und sie den Willen Gottes lehrt. Es ist die Zeit, in der Gott — gemäß der Verheißung von (Jer 31,31-34 und) Ez 36,26-27 — die Tora im Geist neu verstehen lehrt und durch den Geist in den Menschen den Gehorsam wirkt. Dabei besteht zwischen der Tora des Mose und den Geboten Jesu ein Zusammenhang der Überbietung im Sinne von 1,17: Jesus lehnt die Tora nicht ab — sie bleibt Zeugnis für ihn —, doch wird sie durch das Werk und die Gebote Jesu abgelöst und zugleich in ihrer Tiefe erfüllt.

---

[45] Ez 37,25 verheißt, er werde εἰς τὸν αἰῶνα bleiben. Hierauf scheint Joh 12,34 anzuspielen, wo das Volk zu Jesus sagt: Wir wissen aus dem Gesetz, ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

[46] Auch "im rabbinischen Judentum" bestand "die Vorstellung, dass es die *ganze* Tora auch am Ende der Zeiten geben wird, dass sie jedoch erst in den Tagen des Messias *völlig* verstanden werden kann" (G. S. OEGEMA, "Versöhnung ohne Vollendung? Alttestamentlicher Bundestheologie", *Bund und Tora*, (Hrsg. H. LICHTENBERGER – F. AVEMARIE) (WUNT 92; Tübingen 1996) 253.

[47] GRÄBE, *Der neue Bund*, 146.

IV. Der Prophet wie Mose

Neben der Erwartung des neuen Bundes ist im Johannesevangelium noch eine weitere Tradition für unser Thema relevant, nämlich die Erwartung eines Propheten wie Mose. In Dtn 18,15 kündigt Mose dem Volk an: "Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören".

Dtn 18,15 wurde im Judentum einerseits im nicht-eschatologischen Sinn als Legitimation der prophetischen Sukzession gelesen. Doch schloss dies eine eschatologische Deutung keineswegs aus [48]. Tatsächlich wurde die Stelle in neutestamentlicher Zeit in jüdischen und samaritanischen Kreisen auch im eschatologischen Sinn interpretiert, so in Qumran, bei Josephus, Philo, in den Targumen und auch im Neuen Testament: Man erwartete einen eschatologischen Propheten wie Mose. Dies hat schon Josef Kastner in seiner Dissertation über Moses im Neuen Testament von 1967 nachgewiesen [49]. Dass die eschatologische Erwartung eines Propheten wie Mose in den übrigen rabbinischen Schriften fehlt, ist wahrscheinlich als Reaktion auf die christliche und samaritanische Deutung von Dtn 18 zu verstehen. Denn die Endzeit wird auch dort, wo die Erwartung des Propheten wie Mose zurückgedrängt ist, nach wie vor als Wiederholung der Wüstenzeit unter Mose gesehen.

Die Verheißung eines Propheten wie Mose in Dtn 18,15 scheint zunächst nichts mit dem neuen Bund zu tun haben. Doch wäre es angesichts der überragenden Rolle des Mose im alten Bund [50] geradezu erstaunlich, wenn man ihn nicht auch in den neuen Bund eingetragen hätte [51]. Tatsächlich werden die beiden Erwartungen be-

---

[48] Vgl. J. LIERMAN, *The New Testament Moses*. Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion (WUNT II/173; Tübingen 2004) 85, Anm. 27 und 63, Anm. 136 sowie die Belege a.a.O. 279-281.

[49] J.M. KASTNER, *Moses im Neuen Testament* (Diss., Ludwig-Maximilians-Universität, München 1967); ebenso LIERMAN, *New Testament Moses*, 85.

[50] Im Bundesschluss von Ex 24 steht Mose im Mittelpunkt. Dieser "beginnt mit dem Eintreten des Mose in die Versammlung des Volkes, der Mitteilung der Worte Jahwes und der Verpflichtung des Volkes auf diese Worte" (NEEF, "Aspekte", 12).

[51] Im Neuen Testament wird er im Kontext des Neuen Bundes zwar nicht erwähnt, doch lebt die Einsetzung des Neuen Bundes bei den Synoptikern von der Exodus-Typologie. "Mark's identification of the Last Supper with the Pass-

reits in Qumran verbunden. In CD 6,2-10 sowie in 1QpHab 2,2-4 wird die prophetisch-mosaische Erwartung eines neuen Tora-Erteilers [52] mit der Verheißung des neuen Bundes aus Jer 31 in Zusammenhang gebracht, wobei in diesem neuen Bund "verborgene Gesetze, bezüglich deren ganz Israel irregegangen" ist, offenbart werden (CD 3,14) [53].

1. *Gegenüberstellung Mose – Jesus*

Im Johannesevangelium wird Jesus zum einen immer wieder mit Mose verglichen. Beider Wunder werden "Zeichen" (σημεῖα / אתות — vgl. Ex 4,9) genannt und haben die Funktion, ihre Sendung durch Gott auszuweisen (vgl. Ex 4,8-9 mit Joh 2,11). In Joh 3,2 bekennt Nikodemus, dass Gott mit Jesus sei; nach Ex 3,12 war Gott mit Mose. Häufig kommt bei diesen Vergleichen die Überlegenheit Jesu zum Ausdruck. Was Gott durch Mose gesprochen hat, ist durch Jesus Christus Wirklichkeit geworden (Joh 1,17). Mose hat die Schlange in der Wüste erhöht, um das zeitliche Leben der Menschen zu retten, der Menschensohn wird in Überbietung dessen selbst erhöht werden und so allen, die an ihn glauben, ewiges Leben geben (Joh 3,14-15). In Joh 5,47 (vgl. auch 2,22) stehen die Worte Jesu gleichwertig neben den Schriften des Mose. In 18,9.32 bezieht sich die Formel "damit erfüllt würde, was er gesagt hatte" auf Worte Jesu aus Joh 17,12 und 12,32-33. Diese werden damit der Schrift gleichgestellt. Dem entspricht, dass die Worte und Gebote Jesu nach Joh 5,24 und 6,63 an die Stelle der Tora treten und wie sie zum Leben führen: vgl. Dtn 5,29 und 32,46f. Vom Gehorsam gegen sie hängt nun das Leben ab. (Vgl. auch 1 Joh 5,3, wonach die ἐντολαί/ nicht schwer sind, mit Dtn 30,11).

---

over has some background in the typological comparison of Jesus' death with the Exodus (cf. also 1Cor. 5:7; 10:1-5), which is again an aspect of the Mosaic typology" – R.H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology* (London 1965) 172.

[52] In diesem Tora-Erteiler ist der Prophet wie Mose zu sehen; vgl. J. Maier, *Die Qumran-Essener.* Die Texte vom Toten Meer (UTB 1862; München – Basel 1992) I, 16, Anm. 54.

[53] Dass der *neue* Bund gemeint ist, geht aus der Gegenüberstellung mit den "alten Bundesmitgliedern" in CD 3,10 hervor. Der Bund, den Gott "für Israel auf ewig" aufgerichtet hat (3,13), kann nur der Bund von Ez 37,26 sein. Die Rede vom Brunnen in CD 6,2.10 hat eine Parallele in CD 19,33-34, wo damit ebenfalls auf den neuen Bund angespielt wird.

Joh 6,30-35 stellt das Manna, das Mose gegeben hat, dem himmlischen Brot, das der Vater gibt, nämlich Jesus selbst, gegenüber. Nach Joh 6,48-49 sind die, welche das Manna gegessen haben, gestorben. Wer aber Jesus, das himmlische Brot isst, erhält ewiges Leben (6,51.58). "Moses konnte mit dem Wasser aus dem Felsen zwar zeitweilig den Durst des Volkes stillen, wer sich aber dem Offenbarer im Glauben zuwendet, dem ergießen sich Ströme lebendigen Wassers (7,37f), die für immer den Durst beseitigen (4,10ff; 6,35)" [54].

2. *"Der Prophet"*

Mehrfach wird im Johannesevangelium im Bezug auf Jesus absolutes ὁ προφήτης gebraucht (1,21.25; 6,14; 7,40 sowie 7,52 gemäß P[66]). Dass damit "der Prophet wie Moses" nach Dtn 18,15-19 gemeint ist, "kann", wie Kastner richtig bemerkt, "angesichts der Texte von 1 Makk 4,46; 14,41 [55]; Philo, De spec. leg I 65; Test. Benj. 9,2; 1QS 9,9-11; 4Qtest(=175) 5–8 heute nicht mehr ernsthaft bestritten werden". Jesus ist nach Joh 6,14 "tatsächlich der im Deuteronomium verheißene Prophet wie Moses, der durch die Wiederholung des Moseswunders sich als der Messias erwiesen hat". In Joh 7,40 lenkt die Rede vom lebendigen Wasser die Gedanken des Volkes "auf das mosaische Vorbild"; es kann "bei seinem Bekenntnis nur an die Verheißung des Propheten wie Moses" aus Dtn 18,15-19 "gedacht haben, dem Gott seine Worte in den Mund legt und der alles sagt, was er ihm aufträgt" [56]. Auf diese Tradition spielt das Johannesevangelium an einigen Stellen auch inhaltlich an.

3. *Der Prophet wie Mose*

Wiederum liegt im unmittelbaren Kontext der Rede von den Geboten Jesu ein Hinweis auf diese Tradition vor, nämlich in Joh 14,23-24. Dort sagt Jesus:

---

[54] KASTNER, *Moses*, 301.

[55] Vgl. zu dieser Stelle H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Freiburg – Basel – Wien [4]1994) 214: Simeon ließ sich um 140 v. Chr. "auf ewig" in seinen Ämtern als Führer und Hoherpriester bestätigen, "bis ein wahrer Prophet auftrete". "Nur eine Autorität wie Mose selbst, die der Tora weitere gleichwertige Gesetze hinzufügen dürfte, ... konnte folglich dieses Edikt im Machtbereich der Hasmonäer noch ändern".

[56] Alle Zitate dieses Abschnitts: KASTNER, *Moses*, 295-297.

Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten. (...) Wer mich nicht liebt, hält an meinen Worten nicht fest. Und das Wort, das ihr hört, stammt nicht von mir, sondern vom Vater, der mich gesandt hat.

Jesus beansprucht also, seine Worte direkt vom Vater erhalten zu haben, wie es vom Propheten wie Mose in Dtn 18,18 heißt:

Ich will ihm meine Worte in den Mund legen und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage (ἐντείλωμαι αὐτῷ) [57]. Einen Mann aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft.

Jesus wird im Johannesevangelium verschiedentlich als neuer Mose nach Dtn 18 präsentiert, z. B. wenn er in Joh 5,30; 7,16; und 8,28 beansprucht, zu reden, was er von Gott gehört hat. Ähnliches sagt Mose in Num 16,28 zunächst von sich, in Dtn 18,18 dann aber von dem Propheten wie Mose. Joh 7,16 erinnert an Num 16,28. Die deutlichste Anspielung auf Dtn 18,18-19 liegt in Jesu Ausruf in Joh 12,47-50 vor [58]. Danach bringt es - wie in Dtn 18 angekündigt - Gericht, die Worte des von Gott gesandten Propheten nicht anzunehmen. Hier steht bis in den Wortlaut die Tradition vom endzeitlichen Propheten wie Mose im Hintergrund [59]. Auch Joh 5,24 (vgl. 15,22) nimmt die Gerichtsankündigung von Dtn 18,19 gegen den, der nicht auf die Worte des Propheten wie Mose hört, auf, denn nur, wer sein Wort hört und glaubt, wird dem Gericht entgehen. Wie nach Dtn 18,18 der Pro-

---

[57] Vor diesem Hintergrund wird es auch zu verstehen sein, wenn Jesus im 4. Evangelium immer wieder betont, dass er "seinen Sendungsauftrag (ἐντολή) von Gott erhalten hat (vgl. 10,18; 12,49-50; 14,31 mit Sir 24,8)… Diese ἐντολή schließt die Pflicht ein, ... das Leben für die Welt in den Tod zu geben (vgl. 12,27-28; 18,11)" (STUHLMACHER, *Biblische Theologie* II, 225).

[58] A. M. SCHWEMER, "Jesus Christus als Prophet, König und Priester", *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (M. HENGEL, A. M. SCHWEMER) (WUNT 138; Tübingen 2001) 216.

[59] In V. 48 ist mit BOISMARD ein Widerhall des Targum zu Dtn 18,19 zu erkennen. Vgl. M.-É. BOISMARD, *Moses or Jesus.* An Essay in Johannine Christology (BETL; Löwen 1993) 65: "The man who does not listen to what the Prophet will tell them in my name, my word will demand an account of him". Der Evangelist legt Jesus Worte in den Mund, "that are a copy, either of Deut 18:18-19, or of other texts of the Pentateuch concerning Moses, like Num 16:28; Exod 3:12, etc. Thus Jesus speaks as if it were Moses himself who was speaking (John 12:48-50; 8:28-29; 7: 16-17; 17:6,8,26)" (a.a.O. 67).

phet "alles zu ihnen reden soll", was Gott ihm gebieten wird, sagt Jesus in Joh 15,15 zu seinen Jüngern: "Ich habe euch alles, was ich von meinem Vater gehört habe, mitgeteilt". Und in 17,8 spricht er zum Vater: "Die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben". Ebenso hat Mose die Worte, die der Herr ihm gegeben hat, weitergegeben (Dtn 10,4; 5,5), vor allem aber ist dies die Aufgabe des Propheten nach Dtn 18,18.

Wenn Jesus in Joh 5,46 sagt: "Wenn ihr Mose glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben. Denn er hat über mich geschrieben", ist auch hier am ehesten an Dtn 18,15-19 zu denken. Denn hier hat Mose von dem geschrieben, dem Gott sein Wort in den Mund legen werde, wie er es nach Ex 4,12LXX einst mit Mose getan hat.

4. *Fazit*

Die Rede von den "Geboten Jesu" weist also auch auf den in Dtn 18 verheißenen "Propheten wie Mose" zurück, als der Jesus im Johannesevangelium mehrfach erscheint und als der er schon in der Verklärungsgeschichte in Mk 9,7 par (vgl. Apg 3,22-23; 7,37) mit den aus Dtn 18,15 stammenden Worten "hört auf ihn" (ἀκούετε αὐτοῦ) ausgewiesen wird. Schon hier, in der Verklärungsgeschichte, wird nach Anna Maria Schwemer deutlich, dass Jesus "nicht nur in der Nachfolge Moses" steht "wie jeder wahre Prophet, sondern … der endzeitliche messianische Prophet" ist, "den Mose angekündigt hat und der in einzigartiger Autorität als der geliebte Sohn seine Lehre erteilt" [60].

Man könnte gegen die Identifikation Jesu mit dem Propheten wie Mose einwenden, dass Jesus im Johannesevangelium doch ganz offensichtlich als königlicher Messias dargestellt werde, so explizit in 1,41; 3,28; 4,25 und 7,26 [61]. Bultmann verwirft die Beziehung zu

---

[60] SCHWEMER, "Jesus Christus", 214-215; dort z. T. kursiv.

[61] Ferner wird er in 1,49 als König Israels bezeichnet, und in 2,19 wird aus dem Anklagewort bei den Synoptikern (Mk 14,58par), Jesus wolle den Tempel in drei Tagen neu erbauen, eine positive Selbstaussage Jesu. Der Bau des eschatologischen Tempels war Aufgabe des Messias (vgl. Ex 15,17 mit 4Q174, Frg. III). Nach Joh 7,31 weisen Jesu Zeichen ihn als den Christus aus; in 7,40-41 verheißt er den Geist und wird deshalb als Prophet *oder* Messias eingestuft, wobei V. 42 festhält, dass der Messias davidischer Abstammung sein müsse. Nach Joh 8,12 erfüllt sich in ihm die messianische Verheißung von Jes 9,1. Auch die (Selbst)bezeichnung als "Sohn Gottes" (Joh 10,36; 11,27) hat messianischen Klang (vgl. GESE, *Zur biblischen Theologie*, 132).

Dtn 18 aus diesem Grund sogar für Joh 6,14, wo die Menge sagt: "Das ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll" [62].

Doch muss zwischen dem königlich-davidischen Messias und dem Propheten wie Mose nach Dtn 18 keineswegs ein Widerspruch bestehen. Wenn das Volk Jesus, den Propheten, in 6,14-15 zum König zu machen sucht, zeigt dies, wie fließend die Unterscheidung zwischen dem Propheten wie Moses und dem Messias gewesen ist [63]. Der Prophet wie Mose ist ja nicht "nur" ein Prophet, sondern hat, wie John Lierman geltend macht, bereits in der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition königliche Züge [64]. Er unterscheidet sich dadurch von anderen Propheten, dass er der Anführer des Volkes ist und der Prophet, der diesem Volk sein Gesetz gibt. Dies zeigt sich u.a. daran, dass auch die nicht-eschatologischen Nachfolger des Mose oft als prophetische Herrscher angesehen werden, und an der verbreiteten Erwartung, dass die messianische Zeit der mosaischen gleichen und der Messias die Mosewunder wiederholen werde (vgl. z. B. Josephus Ant 20,97.169f). Der eschatologische Prophet wie Moses wurde als königlich-prophetische Gestalt erwartet [65]. In Joh 4,25 kann deshalb die Samaritanerin vom Messias so sprechen, wie Dtn 18,18 von dem Propheten wie Mose, nämlich als von dem, der "alles verkünden" wird [66]. In 1QS 9,11 und 4Q175,1-20 wird die eschatologische Erwartung aufgespalten, so dass es zu einem Nebeneinander von priesterlichem und königlichem "Gesalbten" (so

---

[62] Vgl. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II; Göttingen ²1950) 158 Anm. 2.

[63] Vgl. KASTNER, *Moses*, 294-295.

[64] LIERMAN, *New Testament Moses*, 79-123. Nach LIERMAN war Mose in der jüdischen Tradition nicht irgendein Prophet, sondern der größte, und als solcher der Anführer seines Volkes. Er steht als königliche Erlösergestalt am Anfang einer langen Reihe von Königen Israels, die auf David zuläuft. Die königliche Rolle des Mose wird auch im NT verschiedentlich angesprochen (vgl. Apg 7,35; Hebr 3,1-6). Insbesondere die Speisungsgeschichten sind nach LIERMAN " incomprehensible without the conception of Moses as king... In all these passages the best, or perhaps the only, sense that can be made depends on Moses being recognized both by author and by reader as king" (a.a.O. 122). Davidische und mosaische Christologie sind deshalb durchaus nicht als Gegensätze zu verstehen.

[65] Siehe D.L. BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*. Lucan Old Testament Christology (JSNTS 12; Sheffield 1987) 193.

[66] Das entspricht dem masoretischen Text von Dtn 18,18. In der LXX fehlt das Wort "alles".

die Deutung von Num 24,15-17 im Tg. Onq.) sowie dem Propheten wie Mose kommt, "durch den Gott die Tora ergänzende Gesetze erlassen konnte" [67]. Die Erwartung des endzeitlichen Mose und des Messias schließen sich also auch hier nicht aus, sondern bilden einen einzigen Zusammenhang.

Deshalb ist es dem Johannesevangelium möglich, Jesus nicht nur mit dem Motiv des königlichen Messias darzustellen, sondern damit auch die Tradition vom königlichen Propheten wie Mose zu verbinden, der die Worte, die er vom Vater gehört hat, verkündet.

V. Der Sohn ist noch größer als Mose

Der Prophet wie Mose hat nach Dtn 18,19 höchste Autorität, so dass jeder, der nicht auf ihn hört, von Gott zur Rechenschaft gezogen wird. Doch ist der Grund dafür nicht die eigene Autorität jenes Propheten, sondern die Autorität Gottes, dessen Worte er verkündet. Dem entspricht es, wenn Jesus in Joh 7,16 davon spricht, dass seine Lehre nicht von ihm stamme, sondern von dem, der ihn gesandt habe, und wenn er immer wieder betont, dass er nicht eigenmächtig handle, sondern nur so, wie der Vater ihm geboten hat (vgl. insbesondere Joh 14,31: καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ sowie die *varia lectio* dazu im Codex Vaticanus: καθὼς ἐντολὴν ἔδωκέν μοι ὁ πατήρ ...). 1 Joh 3,22-24 zeigt, wie gerade im Gehorsam gegen den Sohn die Gebote des Vaters erfüllt werden.

Aber Jesus spricht zugleich eben auch in seiner eigenen Autorität. Schon in den synoptischen Evangelien stellt er mit "ich aber sage euch" seine eigene Lehre der Mosetora gegenüber. In der Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-10 par Mt 17,1-9 par Lk 9,28-36) geht dem Zitat aus Dtn 18,15 (ἀκούετε αὐτοῦ) in Mk 9,7par eine Vorstellung dessen, auf den da gehört werden soll, voraus. Diese Vorstellung erhebt den Gebote gebenden Jesus weit über einen bloßen neuen Mose. Liest man die Verklärungsgeschichte mit Hartmut Gese nicht als "deplazierte Ostergeschichte", sondern "mit alttestamentlichen Augen", dann wird erkennbar, dass sie parallel zur Sinaioffenbarung an Mose gestaltet ist, mit dem entscheidenden

[67] STEGEMANN, *Essener*, 288; siehe bereits A. S. VAN DER WOUDE, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Assen 1957) 79-80.

Unterschied, dass Gott dort sich selbst offenbarte "in der Selbstvorstellungsformel 'Ich bin JHWH'", und sich "daraus ... der Dekalog" eröffnete. "Jetzt aber stellt Gott seinen Sohn vor: 'Dies ist mein lieber Sohn', und er fährt fort: 'auf ihn hört!'" [68]. Jesus wird also in der Verklärungsgeschichte als der verheißene eschatologische Prophet wie Moses designiert und zugleich als der diesen überragende Gottessohn geoffenbart. Seine Worte haben folglich wie Gottes Wort ewigen Bestand (vgl. schon Mk 13,31par).

Auch das Johannesevangelium bleibt nicht dabei stehen, Jesus als neuen Mose zu porträtieren. Spricht Jesus in 7,16 noch von sich wie Dtn 18,19 vom Propheten wie Mose, so impliziert schon seine Rede in 8,43-47 die Gleichsetzung des Wortes Jesu mit den Worten Gottes: Hier sagt Jesus in V. 43: "Warum könnt ihr meine Rede nicht verstehen? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt". In V. 47 fährt er dann fort: "Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes".

Seine Überlegenheit gegenüber Mose wird in der Rede von "seinen Geboten" an zwei sprachlichen Merkmalen erkennbar:

Erstens kann im AT nur Gott selbst in diesem absoluten Sinn zum Halten seiner eigenen Gebote auffordern. Das steht sonst niemandem zu. Alle Belege für ἐντολαί μου im AT haben Gott als Subjekt [69]. Wohl ist immer wieder vom "Gesetz des Mose" die Rede oder davon, dass Mose das Gesetz geboten habe (vgl. Dtn 33,4), so dass Mose selbst als Gesetzgeber erscheint (vgl. Jos 1,7: "Mose hat dir geboten"). Aber nirgends im AT finden wir einen Mose, der in direkter Rede selbst zum Halten seiner eigenen Gebote auffordert [70]. Mose gebietet "die Gebote des Herrn" (τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου).

Und zweitens könnte Mose niemals das Halten "seiner Gebote" als Ausdruck der Liebe zu ihm selbst fordern. Dieser Zusammenhang zwischen Liebe und Halten der Gebote deutet weit über die Mosetypologie hinaus: Er weist, wie Johannes Beutler in seiner Analyse der ersten johanneischen Abschiedsrede zeigt, im alttesta-

---

[68] GESE, *Zur biblischen Theologie*, 81.

[69] Gen 26,5; Ex 16,28; Lev 22,31; 26,3.15; Num 15,40; Dtn 5,29; 1 Kön 3,14; 6,12; 9,4.6; 11,11.34.38; 14,8; 2 Kön 17,13; 1 Chr 28,7; 2 Chr 7,19; Neh 1,9; Ps 89,31; Jes 48,18; Jer 19,15; Ez 18,21.(31A). Einzig in dem späten Beleg Tob 4,19 hat ἐντολαί μου ein menschliches Subjekt.

[70] Gegen LIERMAN, *New Testament Moses*, 127, der Mose schon im Alten Testament in eine gleichsam göttliche Position entrückt.

mentlich-jüdischen Traditionsbereich auf das „Hauptgebot von Dtn 6,4-13 zurück [71]. Von Dtn 6,4-5 an tritt in nahezu allen Belegen, wo die Liebe zu Gott erwähnt wird, die Verpflichtung zum Halten der Gebote als Erweis dieser Liebe hinzu. So heißt es beispielsweise in Dtn 30,16: "Wenn du gehorchst den Geboten des Herrn, deines Gottes, die ich dir heute gebiete, dass du den Herrn, deinen Gott, liebst und wandelst in seinen Wegen und seine Gebote, Gesetze und Rechte hältst (שׁמר / εἰσακούειν), so wirst du leben …" — eine Stelle, die in Joh 12,50 anklingt, wo es heißt: "Ich weiß, dass sein Gebot ewiges Leben ist". Die Gesetzespredigt dient im Deuteronomium vor allem der "Entfaltung des 'Hauptgebotes' (vgl. Dtn 6,6-13)" als der "grundlegende[n] Bestimmung des Bundes, den Jahwe mit Israel geschlossen hat" [72].

Auch im neuen Bund bleibt nach Johannes die Liebe zum Gesetzgeber mit dem Halten seiner Gebote verknüpft (Joh 14,15.21a.23b.24; 15,10). Allerdings fordert hier nicht Gott, sondern Jesus zum Halten seiner Gebote um der Liebe zu ihm willen auf. Darin ist eine christologische Aussage enthalten, die weit über die Einführung Jesu als neuer Mose hinausgeht. Als der Sohn nimmt er zwar den Auftrag und die Wesenszüge des neuen Mose in sich auf [73], ist aber weit mehr als der Prophet wie Mose. So kann nur der reden, der aus dem Schoß des Vaters dessen Willen kund tut (1,18), mit dem Vater eins ist (10,30) und die Werke des Vaters tut (5,17-18). Jesus nimmt also alle Funktionen des Mose an sich, ist diesem aber bei weitem überlegen, wodurch einer Ablehnung Jesu unter Berufung auf Mose die Basis entzogen wird. Dabei setzt das Johannesevangelium nicht voraus, dass die Leser die

---

[71] J. BEUTLER, *Habt keine Angst.* Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14) (Stuttgart 1984) 55-62. Vgl. auch die erweiterte englische Ausgabe: ders., *Do Not Be Afraid.* The First Farewell Discourse in John's Gospel (Jn 14) (Neutestamentliche Studien zur kontextuellen Exegese 6; Frankfurt a. M. u. a. 2011) und ders., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25; Stuttgart 1998) 107-120, sowie BROWN, *John*, 644.

[72] GRÄBE, *Der neue Bund*, 141; dort z. T. kursiv.

[73] DEINES (*Gerechtigkeit*, 276-277) wendet sich gegen die Interpretation der Verklärung in dem Sinn, dass Jesus als ein neuer Mose angekündigt wird. "Die Betonung liegt … auf dem *Sohn*, und als solcher wird Mose gerade nicht bezeichnet, sondern nur der davidische König in seiner Funktion als der Gesalbte Gottes (vgl. Ps 2,2 …). Die Reaktion der Jünger auf die Gottesstimme erinnert an apokalyptische Offenbarungsszenen (vgl. Dan 10,4-11 u.ö.) und weniger an die Sinaioffenbarung (vgl. aber immerhin Ex 34,30)" — (und dazu Mt 17,6).

Mosetradition kennen, aber für Leser, die sie kennen, wird deutlich, "that Jesus fulfills for the believer those functions elsewhere attributed to Moses and that the Christian claims he does this in a superior way so that Moses is stripped of those functions and made merely a 'witness' to Jesus (like John the Baptist)" [74].

* *
*

Die Abstraktheit der Rede von den Geboten Jesu bei Johannes hat ihren guten Grund: Es geht dabei nicht in erster Linie darum, konkrete ethische Verhaltensweisen einzuschärfen. Dafür sind die Angaben im Johannesevangelium viel zu verhalten. Die Rede von den "Geboten Jesu" hat bei Johannes in erster Linie die Funktion, Jesus als den auszuweisen, der der gleichen Liebe wert ist, wie der Vater.

In der Frage, was zur Erfüllung des Liebesgebotes jeweils zu tun und zu lassen sei, sind die Jünger an den Geist gewiesen, der sie an Jesu Worte erinnern und sie in alle Wahrheit leiten wird (Joh 16,13). Darüber hinaus ist zu erwägen, ob die Rede von den "Geboten Jesu" nicht die ethischen Gebote der synoptischen Evangelientradition voraussetzt. Denn durch den Einfluss der Arbeiten von F. Neirynck [75] und Martin Hengel hält inzwischen wieder eine ganze Reihe von Neutestamentlern "die Abhängigkeit des vierten Evangeliums von einem oder mehreren synoptischen Evangelien für ausgemacht" [76]. Wenn es

---

[74] W. E. MEEKS, *The Prophet-King*. Moses Traditions and the Johannine Christology (NTS; Leiden 1967) 319. "Die Verheißung Dtn 18,15-19 und ihre Auslegung auf den endzeitlichen Propheten" war "einfach nicht zu übersehen ...; wollte man ihr nicht widersprechen, musste man ihre Beziehung auf den menschgewordenen Sohn und gottgesandten Herrn darstellen... Sie hatte jedoch, wie die alte Logienüberlieferung bei Lukas" (Lk 13,31-33; 4,24) "zeigt, ihren Anhalt und Ursprung in der Verkündigung Jesu" (SCHWEMER, "Jesus Christus", 217).

[75] Vgl. *The Interrelations of the Gospels*. A Symposium Led by M.-É. Boismard, W.R. Farmer, F. Neirynck, Jerusalem 1984 (Hrsg. D. L. DUNGAN) (BETL; Löwen 1990).

[76] Nach der Überblicksstudie von M. LABAHN und M. LANG über die Forschung zum Verhältnis von Johannes und den Synoptikern "ist es offensichtlich, dass die Abhängigkeitshypothese gegenüber der früheren konsensartigen Präferenz für die Unabhängigkeit seit Dodd und Bultmann an Boden gewinnt"; siehe "Johannes und die Synoptiker", *Kontexte des Johannesevangeliums* (Hrsg. J. FREY – U. SCHNELLE) (WUNT 175; Tübingen 2004) 450.

stimmt, dass Johannes alle drei synoptischen Evangelien kannte, wie Hengel annimmt [77], hätte dies Folgen für das Verständnis der "Gebote Jesu". Das Johannesevangelium hätte dann nämlich die ethischen Weisungen Jesu, welche in den früheren Evangelien gesammelt waren, als bekannt vorausgesetzt. Ein Beispiel für eine solche Bezugnahme auf die Evangelientradition liegt in 2 Joh 5-11 vor, wo sich der Presbyter augenscheinlich auf die Aussendungstradition (vgl. Mt 10,11-14; Lk 9,4-5; 10,6-10) und vielleicht sogar auf Mt 18,17b bezieht.

Doch werden bei Johannes die christologischen Implikationen der Tatsache, dass Jesus schon in den ersten drei Evangelien seine eigenen Weisungen lehrt, vertieft [78]. Das hier dargelegte Verständnis der Gebote Jesu bei Johannes lässt diese als Äquivalent zur Bergpredigt bei Matthäus erscheinen, welche die "bleibenden und fortan allen gültigen ἐντολαί des Messias beschreibt" [79]. Der alttestamentliche Hintergrund der Bergpredigt zeigt nach Gerhard Lohfink, dass diese "nichts anderes als die eschatologische Neuerschließung der Sinai-Tora ist ... So wie die Tora vom Sinai einst Israel als Gesellschaft konstituiert hat, konstituiert die durch den hermeneutischen Schlüssel der Bergpredigt eschatologisch interpretierte Sinai-Tora das neu-

---

[77] Nach M. HENGEL kennt Johannes alle drei Synoptiker, geht aber nur auf Markus und Lukas ein, während er Matthäus zwar kennt, aber "eher ignoriert" (*Johanneische Frage*, 209). Nach R. BAUCKHAM setzt er zumindest das Markusevangelium als bei seinen Lesern bekannt voraus ("John for Readers of Mark", *The Gospels for All Christians* (Hrsg. R. BAUCKHAM) (Edinburgh 1998) 149.

[78] Dabei scheint 1 Joh 3,23-24 eine Brücke zu den Geboten Jesu im Sinne des Johannesevangeliums zu bilden. Während der Plural ἐντολαί ansonsten in den Briefen die (alttestamentlichen) Gebote *Gottes* meint (1 Joh 2,3.4; 3,22; 5,2-3; 2 Joh 6), scheint in V. 24 mit ἐντολαὶ αὐτοῦ auf die Gebote *Jesu* (wie im Evangelium) verwiesen zu sein.

[79] DEINES, *Gerechtigkeit*, 648-649; dort z. T. kursiv. Es wird wohl kein Zufall sein, dass dem τηρεῖν der ἐντολαί Jesu bei Johannes in Mt 28,20 das τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν entspricht. Bei Matthäus ist darin ein Hinweis auf die Bergpredigt als der Tora des neuen Bunds enthalten. Nach R. Deines lässt "der mt Sprachgebrauch von ἐντολή und μικρός / ἐλάχιστος ... erkennen, dass damit" in Mt 5,17-19 "nur der von Jesus verkündigte Wille Gottes im Kontext der Königsherrschaft Gottes gemeint ist, aber nicht die Tora in ihrer bisherigen Gestalt". "Damit aber ist die in 5,20; 6,1 aufgetragene und auch imperativisch eingeforderte Gerechtigkeit der Jünger auch nicht mehr länger eine δικαιοσύνη διὰ νόμου sondern es ist die δικαιοσύνη die sich an den νόμος Χριστοῦ (Gal 6,2) gebunden weiß" (a.a.O., 648.649).

testamentliche Gottesvolk als Gesellschaft" [80]. Auch nach Johannes bringt Jesus als der Gesetzgeber des neuen Bundes die Tora zu ihrer letzten Erfüllung und Wirklichkeit. "Wer in ihm bleibt, und in wem er bleibt, der bringt reiche Frucht" (Joh 15,5), wird also in die Wirklichkeit des neuen Bundes gestellt, in dem Gott die Schuld vergibt und selbst in den Menschen bewirkt, dass sie seine Gebote tun.

Aber die johanneische Rede von den "Geboten Jesu" beinhaltet mehr als nur den Hinweis auf die Ethik des neuen Gottesvolkes. Es geht dabei zugleich um eine viel tiefere, christologische Aussage: Als der, der mit dem Vater eins ist, beansprucht Jesus für sich gleiche Liebe und gleichen Gehorsam.

Eberhard-Karls-Universität Tübingen Hanna STETTLER
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen

SUMMARY

The article addresses the controversial interpretation of the phrase "my commandments" (plural) in the mouth of Jesus, in John's Gospel. It is to be understood against the threefold background of the new covenant according to Jer 31,31-34 and Ezek 36,26-27, the tradition of the eschatological Prophet like Moses in Deut 18,15-19, and the intrinsic connection between loving God and keeping his commandments in Deut 6,4-5. The expression implies a very high Christological statement: Only he, who is one with the Father, can demand obedience to his own commandments as a sign of his followers' love for him.

---

[80] G. LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt*. Beiträge zu einer christlichen Ethik (Freiburg i. Br. 1988) 118. Sie enthält, wie R. DEINES treffend formuliert, "missionarische Jünger-Ethik" (*Gerechtigkeit* 446).

Prosopopoetics and Conflict: Speech and Expectations in John 8 [1]

The fact that characters speak in narratives is commonplace and expected. As with other aspects of characterization in the ancient world, however, the way in which authors crafted the speech of their characters was considered a skill that was inextricably linked with the effectiveness of their work. Giving speech to characters, both historical and otherwise, is broadly categorized as *prosopopoiia* or *ethopoiia* by ancient rhetoricians and progymnasmatists [2].

The following essay will explore the Fourth Gospel's own adapted use of *prosopopoiia* in its characterization of Jesus. Repeatedly Jesus's words surprise other characters in the Gospel of John, causing conflict when those around him fail to see the "appropriateness" of his words. This conflict is perhaps nowhere as apparent as in John 8. Before tackling John 8, however, this essay will begin by offering a more detailed discussion of *prosopopoiia* as well as a few brief examples to illustrate the flexibility of this rhetorical technique and its possible connections to the rhetoric of the Fourth Gospel. From this point, focus will center on the character of Jesus in John 8, where his words clash harshly with those of other characters in the Gospel. Viewing the conflict in light of the rhetorical conventions surrounding *prosopopoiia* underscores the points of disagreement between Jesus and the Jews of John 8 while also revealing the rhetorical payoffs of this encounter. With his

---

[1] This article is a revised version of a paper presented at SBL in New Orleans, November 2009.

[2] Theon calls this practice *prospopoiia* (*Prog.* 115-117) as does Quintilian (*Inst. Or.* 3.8.49-54). Pseudo-Hermogenes (*Prog.* 20), Aphthonius the Sophist (*Prog.* 44-45), Nicolaus the Sophist (*Prog.* 64-65), and John of Sardis (*Prog.* 194), however, have different categories for the creation of speech. They consider the creation of speech for a person, either historical or legendary, to be *ethopoiia*; the creation of speech for a god or for one who is speaking as a dead person to be *eidolopoiia*; and creation of speech for a thing to be *prosopopoiia* (thereby literally making it into a "person"). Nevertheless, for the sake of consistency, I will use the term *prosopopoiia* throughout this paper unless I am specifically referring to the work of one of the authors who prefers the term *ethopoiia* instead.

use of *prosopopoiia*, John effectively gives voice to Jesus in such a way that upsets the expectations of other characters at a key moment in the narrative in order to reinforce the believability of his own presentation for his audience.

I. Definitions of *Prosopopoiia*

Prosopopoiia is often associated with the lengthy speeches crafted by Herodotus and Thucydides for great generals on the cusp of battle or for statesmen embroiled in crucial debates. Another common association is with the works of orators who "personified" — or better "impersonated" — figures from the past in order to interject their "opinions" in key court cases [3]. Nevertheless, while rhetorical handbooks and *progymnasmata* include such ideas of *prosopopoiia* in their definitions of this technique, they do not limit the practice so precisely (cf. Quintilian, *Inst. Or.* 3.8.49-54). Instead, *prosopopoiia* overlaps significantly with other discussions of "attributed speech" [4], particularly dialogue, a technique with which it is included in some handbooks [5]. In this light, *prosopopoiia* can be regarded in more general terms as the creation of appropriate speech for a person or object which is germane to the occasion on which the speech is given and the work in which it is relayed. By adding speech to their works, authors contributed to the believability of their characters and events depicted while adding persuasive power by appealing to their audience's emo-

---

[3] Cicero's personification in his defense of Marcus Caelio is a classic example of *prosopopoiia* in a courtroom. In his defense, Cicero impersonates Appius Claudius, a famous ancestor of Caelio's old mistress and accuser, Clodia, to shame her character (*Cael.* 14). He then impersonates her brother, Clodius, who encouraged her pursuit of vice elsewhere (*Cael.* 15; cf. Quintilian, *Inst. Or.* 3.8.54). Cicero's technique successfully shifted the court's focus from the charges brought against Caelio to the questionable reputation of Clodia. See also Plato's use of *prosopopoetics* to give voice to those expressing different points of view in his dialogues (cf. *Rep.* 365c-367a; 455a-c), especially Socrates' personification of "the Laws" in the *Crito* (50d-54d).

[4] This term is used with permission from C.A. GIBSON, "Prosopopoeia in the New Testament: Where Should We Look, and What Should We Expect to Find?" (Paper presented at the annual meeting of the SBL, Philadelphia, PA 2005).

[5] Theon, *Prog.* 68; Quintilian, *Inst. Or.* 9.2.31-37; Ps.-Cicero, *Rhet. Her.* 4.51.65-53.66.

tions and social expectations [6]. Moreover, carefully crafted words added variety to the style of a given tale — even if already known (cf. Theon, *Prog.* 87-90) — in order to drive the plot forward or perhaps add a dramatic pause before a climactic event [7].

Nevertheless, the key aspect of any attributed speech in the ancient world — be it a formal *prosopopoiia*, an anecdote, or a dialogue in a history, philosophical diatribe, biography, novel, or drama — is its appropriateness to both the character to whom it is attributed and the situation in which it is delivered. The emphasis on appropriateness is evident in a variety of *progymnasmata* and rhetorical handbooks. Theon, for example, writes: "In order for the narration to be credible one should employ styles that are natural for the speakers and suitable for the subjects and the places and occasions" (Prog. 84; emphasis added); and that prosopopoiia is "the introduction of a person to whom words are attributed that are suitable and have an indispensible application to the situation discussed" [8]. The author of *Rhetorica ad Herennium* describes the technique as "representing an absent person as present, or in making a mute thing or one lacking form articulate, and attributing to it a definite form and a language or a certain behavior appropriate to its character" (4.53.66 [CAPLAN, LCL]). Echoing this concept, Quintilian warns his readers that "a speech which is out of keeping with the speaker is just as bad as one which is out of keeping with the subject to which it ought to have been adapted" (*Inst. Or.* 3.8.51 [RUSSELL, LCL]) [9]. Numerous other examples can be cited from literature as well. Thucydides famously describes his practice of speech-writing explaining,

---

[6] Theon comments on the connection of credibility and *prosopopoiia* in *Prog.* 84, and Quintilian likewise emphasizes the importance of believability in *Inst. Or.* 9.2.29-32. On emotions and attributed speech, see John of Sardis, who writes that it "makes the language alive and moves the hearer to share in the emotion of the speaker by presenting his character" (*Prog.* 194) and Nicolaus the Sophist, who instructs that *ethopoiia* is used to "move the hearer to pleasure or to tears" (*Prog.* 67).

[7] J. MARINCOLA, "Speeches in Classical Historiography", *A Companion to Greek and Roman Historiography* (ed. J. MARINCOLA) (Malden, MA 2007) I, 120.

[8] Unless otherwise noted, all quotations from *progymnasmata* are taken from G.A. KENNEDY, *Progymnasmata.* Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric (Atlanta, GA 2003).

[9] See also Quintilian, *Inst. Or.* 3.8.49-54; 9.2.29-30; 11.1.32-59. Cf. Ps.-Hermogenes, *Prog.* 20; Apthonius, *Prog.* 44-45; *Rhet. Her.* 4.50.63-53.66; Cic. *De Orat.* 3.53.205. For further references and discussion see, R.D. AN-

[T]he speeches are given in the language in which, as it seemed to me, the several speakers would express, on the subjects under consideration, the sentiments most befitting the occasion, though at the same time I have adhered as closely as possible to the general sense of what was actually said (1.22.1 [SMITH, LCL]) [10].

Callisthenes comments that "anyone attempting to write something must not fail to hit upon the character, but must make speeches appropriate to the person and the circumstances" (*FGrHist* 124 F 44). Indeed, according to J. Marincola, the assumption reflected in Seneca's comment that, "as is men's speech, so is their lives" (*Ep.* 114.1) was a "truism for the ancients" so that a writer "could reveal a character's nature by the type of speech he composed for him" [11]. Reflecting this truism, Plutarch writes, "a slight thing like a phrase or a jest often makes greater revelation of character than battles where thousands fall" (*Alex.* 1.2 [PERRIN, LCL]) [12].

As a result, authors often criticized the work of others if the words given a character were perceived to be inappropriate to either the person or the situation. Theon, therefore, criticizes Euripides for having

---

DERSON, JR. *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation* (CBET 24; Leuven 2000) 60-61, 106-107; H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric.* A Foundation for Literary Study (eds. D.E. ORTON – R.D. ANDERSON) (Leiden 1998) 495-496.

[10] See also, Dionysius of Halicarnassus, *Rom. Ant.* 7.66.2-3; 11.1.3-4.

[11] MARINCOLA, "Speeches", 119.

[12] MARINCOLA ("Speeches", 120) argues that historians made good use of Plutarch's idea as well (citing Xenophon, *Hell.* 2.3.56; Arrian, *Anab.* 2.12.8, 4.20, 5.18, 7.1.5-6). L.V. PITCHER ,"Characterization in Ancient Historiography", *A Companion to Greek and Roman Historiography* (ed. J. MARINCOLA) (Malden, MA 2007) I, 102-117, likewise argues that characterization, including through speech, was a key component to histories in general. Such facts underscore the blurred distinctions between genres in the ancient world, wherein we find several "histories" that seem much more like biographies (cf. Arrian's *Anabasis of Alexander*) and "biographies" that verge on historiography (cf. Tacitus' *Agricola*) even while the general idea that biographies focus on an individual life in contrast to historiography's interest in grand events remains. For further discussion on the relationship between historiography and biography in the ancient world see, P. STADTER, "Biography and History", *A Companion to Greek and Roman Historiography* (ed. J. MARINCOLA) (Malden, MA 2008) II, 528-540; C.H. TALBERT, "The Acts of the Apostles: Monograph or 'Bios'", *History, Literature, and Society in the Book of Acts* (ed. B. WITHERINGTON III) (Cambridge 1996) 58-61.

his Hecuba "philosophize inopportunely" because as a woman, Hecuba has no business discussing philosophy (*Prog.* 60). And Polybius undercuts Timaeus by arguing the speeches he crafted for characters were meant more to highlight his own rhetorical ability than to reflect the historical characters or situations (12.25-26) [13]. In the same way, appropriate speeches garnered praise. Quintilian, for example, praises Lysias for "successfully maintaining the realism in the speeches he wrote for uneducated clients" (*Inst. Or.* 3.8.51 [RUSSELL, LCL]). For these authors, to portray a character appropriately through speech, particularly if that character was well-known from history or tradition, shows one's knowledge of the past and adds to the credibility and, therefore, to the persuasiveness of the work. By means of attributed speech or *prosopopoetics*, authors give life to past (or fictive) figures and convince audiences of their version of events in order to influence future actions [14]. Moving from rhetorical theory, we now turn to a few examples that illustrate this theory in practice within John's milieu.

II. Examples of *Prosopopoetics*

Convincing an audience that the words ascribed to characters were appropriate often meant aligning with previous traditions about historical and legendary figures who regularly appear as the subjects of biographies, historical monographs or novels. Nevertheless, character types who appear in fictional works have to conform to expectations as well [15]. As we will see, even when the words spoken startle or even anger other characters within the text, they repeatedly conform to the true identity of the character as known by the audience and supported by the author, but perhaps unknown or forgotten by other figures in the narrative.

---

[13] Also note Dionysius of Halicarnassus' criticisms of Thucydides on similar grounds (*Thuc.* 14-15, 18, 34).

[14] See MARINCOLA's ("Speeches", 1:123-124) discussion of Polybius' goal of influencing future political leaders (12.25b.2-4). Also note Plutarch's goal of inspiring either imitation or avoidance of characters in his *Lives* (*Aem.* 1).

[15] See R. WEBB, "The *Progymnasmata* in Practice", *Education in Greek and Roman Antiquity* (ed. Y.L. TOO) (Leiden 2001) 306, for his comments on how *ethopoiia* is foundational for fictional writing as well as providing "a stock of traditional material" for authors.

Plutarch offers one example of such attributed speech in his *Life of Alexander*. In this *bios* Plutarch repeatedly expands a variety of *chreia* with statements attributed to Alexander and other characters in order to flesh out Alexander's character [16]. Indeed, it is from this *bios* that Plutarch's comment about the importance of a "simple jest" or "phrase" for characterization cited above comes. Often framed in two-person dialogues, these expanded *chreia* include Alexander's taming of Bucephalas. After watching his father's men repeatedly fail in their attempts to control the horse, Alexander defiantly claims he can "manage [this horse] better than others [his elders] have!" (*Alex.* 6.3 [PERRIN, LCL]). Startled by his brash words — what Philip calls his "rashness" (προπετής) — Alexander makes a wager with his father that he can reign in Bucephalas causing laughter to erupt from the surrounding crowd. Yet, when Alexander succeeds in taming the horse, Philip prophetically responds, "My son, seek thee out a kingdom equal to thyself; Macedonia has not room for thee" (*Alex.* 6.5 [PERRIN, LCL]). Alexander's confident statements are matched by his ability in this *chreia*, which acts as a herald for future events (cf. *Alex.* 29.4). Such a portrait, while shocking to Philip and the other characters within the narrative, is nevertheless appropriate for Plutarch's audience who knows Alexander's ambition and illustrious career.

Another example comes from Chariton's *Chaereas and Callirhoe*. In this novel, Callirhoe consistently speaks as a noblewoman who, while virtuous and chaste, is also characterized as a "proud" general's daughter (1.3). For this reason, she lashes out when her first husband, Chaereas, falsely accuses her of adultery. Even more striking are her reactions to Dionysius's praise after a tragic kidnapping separates her from a repentant Chaereas. Although she is Dionysius's newly bought slave, Callirhoe cannot control her tongue but cries out against his insinuation that perhaps her behavior has caused her poor fortune: "Don't insult me! I have nothing to be ashamed of. But I am of higher rank than my present condition suggests, and I do not want people to think I am making unjustified claims; I do not want to tell a story that people who do not know the situation will not believe; my previous life says nothing about my present condition" (2.5) [17]. The audience,

---

[16] See Theon, *Prog.* 96-97 on *chreia* as well as its similarities to and differences from anecdotes or "reminiscences".

[17] Translation taken from B.P. REARDON (trans.), "Chaereas and Callirhoe", *Collected Ancient Greek Novels*. (ed. B.P. REARDON) (Berkeley, CA 1989).

of course, knows that what Callirhoe says is true and it is consistent with her "proud" character. Although these words would be inappropriate for a slave, they point to Callirhoe's true identity and even endear her to Dionysius who, instead of becoming angry at her outburst, reportedly "admired her spirit". The encounter sparks Dionysius's love, which drives the plot of the novel forward as Dionysius and Chaereas soon struggle over their claims for Callirhoe.

Similar examples exist in Jewish literature from the milieu as well. Although not necessarily rhetorically trained, Jewish authors nevertheless made use of rhetorical techniques they picked up from their larger environment. Commenting on such a fact, D.L. Stamps argues that rhetoric can be understood as a " 'universal' influence upon communication conventions in the Greco-Roman world, including Palestine" [18]. Others — such as D. Daube and S. Liebermann — have previously noticed connections between rabbinic *middoth* and Greco-Roman rhetorical practices, particularly *synkrisis* [19]. The flexibility and importance of *prosopopoetics* translates into Jewish literature as well. Philo crafts long speeches for Moses as God's chosen prophet-king [20] and the author of *Joseph and Aseneth* uses Aseneth's long prayers to illustrate the sincerity of her conversion [21]. As in the example from

---

[18] D.L. STAMPS, "The Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device", *Hearing the Old Testament in the New Testament* (ed. S.E. PORTER) (Grand Rapids, MI 2006) 25.

[19] D. DAUBE, Rhetorical Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric", *HUCA* 22 (1949) 251, 259; S. LIEBERMANN, *Hellenism in Jewish Palestine* (TS 18; New York 1962) 59-61. Also see P. ALEXANDER, "Quid Athenis et Hierosolymis? Rabbinic Midrash and Hermeneutics in the Graeco-Roman World", *A Tribute to Geza Vermes.* Essays on Jewish and Christian Literature and History (eds., P.R. DAVIES – R.T. WHITE) (JSOTSup 100; Sheffield 1990) 115, 117; B.L. VITOSKY, "Midrash, Christian Exegesis, and Hellenistic Hermeneutic", *Current Trends in the Study of Midrash* (ed. C. BAKHOS) (JSJSup 106; Leiden 2006) 121-125.

[20] Philo, *Mos.* 1.54-57; 1.173-175; 1.201-203; cf. imitation aspect in *Mos.* 1.158; cf. *On Abr.* 1.4-5; *Somn.* 1.176; 2.134.

[21] The quick quips in 5.12 fit Aseneth's description as "arrogant" in 2.1, which contrast her conversion prayers. In these prayers, her words (in addition to her appearance) highlight her humility (11.3-14.16-18). In fact, although she is the same one who had been so quick to comment before, Aseneth prays by speaking "in her heart without opening her mouth" to further underscore her humble state. Only in 12.1-13.12 does Aseneth finally speak out loud to God, only after she has contemplated her wretched state in comparison to Joseph

Plutarch offered above, speeches given to characters in Jewish literature could also be used to startle or surprise others within the text. Perhaps the most striking example comes from the words of Abraham in the *Testament of Abraham* as he repeatedly deceives the archangel Michael to avoid his inevitable Death [22]. Nevertheless, astute audience members will recall that Abraham has used deception for his own gains before, twice convincing Sarah to present herself as his sister rather than his wife in order to steer clear of jealous rulers (Gen 12; 20).

One should not be surprised, therefore, to find that the author of the Fourth Gospel likewise makes use of attributed speech in his characterization of Jesus. The variety of discourses and dialogues found throughout the Gospel of John reinforces the importance of this aspect of characterization for the Gospel writer. While not conforming to the classroom exercise of *prosopopoiia* in the *progymnasmata*, these dialogues and discourses illustrate the flexibility of this technique in practice as do the examples mentioned above. Jesus's words — not to mention those spoken about him by other characters — have a *prosopopoetic* quality to them since they too must be appropriate in order for the Gospel to be credible, a goal explicitly stated by the narrator in 20,30-31 and implied in 19,35. Such recognition paves the way for our exploration of the use of *prosopopoiia* in the Gospel of John in general, as well as John 8 in particular.

III. *Prosopopoetics* in John 8

Jesus's frequent speeches, or discourses, in the Gospel of John have long garnered scholarly attention. Nevertheless, the closest Jesus comes to having a monologue is in portions of the Farewell Discourse in chs. 14–17. Instead, his words frequently appear in the midst of dialogues, a literary technique that has already been shown to have close ties with *prosopopoiia*. As J.A. Brant observes, Jesus' dialogues repeatedly occur between himself and one other

---

and his God. After her conversion, Aseneth finally fits the *synkrisis* between herself and Hebrew matriarchs, Sarah, Rebecca, and Rachel, from 1.5.

[22] *T. Ab.* 7.12; 15.10; 16.16. See also his condemnations of sinners in 10,4-15 in contrast to Gen 18–19.

character, be it an individual or a group [23]. Brant rightly argues that such a fact creates a connection between the Fourth Gospel and Greek dramas, although dialogues often occur between two persons/groups in a variety of other genres as well [24]. While some of these dialogues are more conversational than others, Jesus is repeatedly given more words than his interlocutors, whose comments often serve as prompts for his excursive replies. Such a move keeps Jesus at the center of the Gospel audience's attention while they observe how other characters within the text react to his statements.

Reactions to Jesus regularly include at least some confusion, if not outright conflict. Jesus' ambiguous comments, metaphors, and double-entendres confound his dialogue partners, who regularly latch on to the literal meaning of his words [25]. For those characters, Jesus' discourses neither reflect the situations in which Jesus speaks nor his identity as they perceive it. Thus, Nicodemus cannot understand Jesus' instruction for a person to "re-enter" their mother's womb, much less how such a comment connects to the current conversation about the Kingdom of God (3,4); the Samaritan woman is astounded that a Jewish person is speaking with her (4,9); and the Jews present in John 6 are baffled that the man they know to be the "son of Joseph, whose father and mother [they] know" is claiming to be the "bread that came down from heaven" (vv. 41-42). For these and other characters in the Fourth Gospel, Jesus' words contradict the most important element of any attributed speech: appropriateness. As a result, Jesus' credibility for these characters is regularly undercut, triggering even some of his disciples to turn away as a result of his words (cf. 6,60-66).

---

[23] J.A. BRANT, *Dialogue and Drama*. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel (Peabody, MA 2004) 27-29.

[24] The example of Plutarch's *Alex.* 6, which Plutarch expanded to include a dialogue between Philip and Alexander, was offered above. One can also turn to Philostratus' *Life of Apollononius* as well as Philo's *Vita Moses*, which contains dialogues between Moses and the Lord. Lucian's *Nigrinus* is a biography in dialogue form (cf. Satyrus' of Euripides' life, 3rd c. BCE). Dialogues regularly appear in novels (cf. *Asen.* 14-17; Chariton, *Chaer.*) and in historiographies as well. None of this should be surprising given the flexibility with which *prosopopoiia* and other techniques were employed in ancient literature; genres and techniques were fluid in the ancient world as authors made use of methods that fit their rhetorical agendas.

[25] See R.A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*. A Study in Literary Design (Philadelphia, PA 1987) 152.

The confrontation between Jesus and the "believing" Jews in our main passage also conforms to this pattern. In John 8 Jesus unleashes what has been considered the most negative invective against the Jews in the entirety of the New Testament [26]. Jesus' description of the Jews as the "children of the devil" has been used repeatedly throughout history as a justification for Jewish persecution, and continues circulation in neo-Nazi propaganda to this day [27]. Such facts have led numerous scholars to try and rehabilitate the text, arguing that Jesus' words are not representative of his own thoughts, but of a later struggle in the Johannine community. Theories range from suggestions that the community was reacting to persecution endured from non-Christian Jews [28] or non-Johannine Christian Jews [29], that the verse is not really calling the Jews children of the devil, but only the children of Cain [30], to understanding the inclusion of these words in the Gospel as a product of the human sin of the author [31]. While these reactions show how shocking Jesus' words are for a modern audience, they nevertheless fail to grasp fully the significance of this passage for the Gospel's rhetorical goals. John 8,31-59 acts as one more inappropriate speech, in which Jesus shocks his interlocutors

---

[26] R.A. BONDI, "John 8:39-47: Children of Abraham or of the Devil?" *JES* 34 (1997) 787; A. REINHARTZ, "John 8:31-59 from a Jewish Perspective", *Remembering for the Future.* The Holocaust in an Age of Genocide (eds. J.K. ROTH, et. al.) (New York 2001) II, 787; G. REIM, "Joh. 8.44 – Gotteskinder/ Teufelskinder wie Antiudaistisch ist 'Die Wohl Antijudaistischste Äusserung des NT'?" *NTS* 30 (1984) 619.

[27] REINHARTZ, "John 8:31-59", 788.

[28] T.B. DOZEMAN, "Sperma Abraam in John 8 and Related Literature: Cosmology and Judgment", *CBQ* 42 (1980) 343; M. DE BOER, "The Depiction of 'the Jews' in John's Gospel: Matters of Behavior and Identity", *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (eds. R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. BANDECASTEELE-VANNEUVILLE) (Louisville, TN 2001) 156.

[29] J. DE JONGE, " 'The Jews' in the Gospel of John", *Anti-Judaism and the Fourth Gospel,* 122-123; S. MOTYER, *Your Father the Devil?* A New Approach to John and 'the Jews' (Carlisle, CA 1997) 164-165.

[30] N.A. DAHL, "Der Erstgeborene des Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7,1 und Joh 8,44)", *Apophoreta* Festschrift für Ernst Haenchen zu seinem siebzigsten Geburtstag am 10. Dezember 1964 (ed. U. EICKELBERG) (ZNW 30; Berlin 1964) 70-84; REIM, "Joh. 8.44", 622-623.

[31] R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. BANDECASTEELE-VANNEUVILLE, "Wrestling with Johannine Anti-Judaism", *Anti-Judaism and the Fourth Gospel,* 3-37.

and loses their "belief" all as a means to persuade those listening to the Gospel about Jesus' identity.

The pericope of John 8,31-59 appears in the middle of Jesus' second trip to Jerusalem recorded in the Gospel, this time during the Feast of Tabernacles (7,2). Jesus has already done some teaching while in Jerusalem for the festival, and as a result, has already sparked division and conflict in the wake of his words (7,14-44; 8,12-20). As with other dialogues in the Gospel, a key aspect of these conflicts is Jesus' identity, since what he says repeatedly seems inappropriate to his person. The crowd, therefore, openly wonders at Jesus's words (7,14.25-31), debates Scripture to determine if he is the Messiah or not (7,40-52), and is divided over his claims (7,43). All the while, the religious authorities (having come to an opinion of Jesus' identity) repeatedly scheme and fail to arrest him (7,30.32.44.45-49). Even though Jesus encourages his audience "not to judge by appearances" but with "right judgment" in 7,24 (μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε), his interlocutors are ultimately unable to reconcile the words spoken with the appearance of the man who stands before them, and resort to physical violence (8,59).

The focus on Jesus' identity remains in ch. 8, no matter to whom Jesus addresses his words. In his dialogue with the Pharisees in vv. 12-20, Jesus is asked, "Where is your Father?" (ποῦ ἐστιν ὁ πατήρ σου;) and responds "You know neither me nor my Father" (οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου, v. 19). In vv. 21-30 the group expands to include the Jews as well, who ask, "Who are you?" (σὺ τίς εἶ;) and reportedly "did not understand" (οὐκ ἔγνωσαν) Jesus' words (vv. 25.27). Even the "believing" Jews of vv. 31-59 ponder over Jesus's identity. Having misunderstood Jesus' words in vv. 31-32, they enter into a debate with Jesus over heritage that builds to a fever-pitch with accusations of demonic parentage and possession by both parties. In these verses, Jesus and the participating Jews condemn one another based on conclusions about identity. Jesus first turns against his interlocutors for their failure to accept him as God's appointed messenger, thereby "undermining" their ancestral connection to Abraham according to ancient ideas of parentage. That is, while acknowledging that the Jews are indeed the "seed" (σπέρμα) of Abraham, Jesus emphasizes their failure to mimic his characteristic ability to recognize and welcome God's emissaries with their rejection of his claims [32]. He

[32] The notion that children reflected their parents in physical appearance,

then increases his vehemence with ties to themes of deception and murder that appear frequently in the larger context [33], leading to his identification of the Jews as children of the devil (ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, v. 44). Utterly — and understandably — enraged, the Jews finally determine an identity for Jesus based on his words and appearance: rather than being the Messiah, he is a demon-possessed "Samaritan" and a young, blasphemous upstart (vv. 48.53).

From this point, the Jews ask Jesus who he claims to be, but react to his words according to the identity they have given him. In other words, for the Jews within the narrative, the only way Jesus' attributed speech can be appropriate to both his character and the situation is if he is a demon-possessed blasphemer. No Messiah they can identify talks like this, especially not in the Temple, and especially not during the Feast of Tabernacles! It is difficult to place blame on the Jews in the narrative for reacting to Jesus this way. How else were they to reconcile Jesus' words with his appearance and location? To the other characters in the text, Jesus appears to be a Jewish man from Galilee; therefore, he should respect the celebration of Tabernacles and the teachers present in Jerusalem. He is the son of Joseph with a mother and brothers, who has no special family lineage or claim to teach in this manner. Moreover, he is less than fifty years of age, a youngster whose youth adds to the incredulity of his words [34]. As with the other characters to whom Jesus speaks in the Fourth Gospel, the Jews in

---

as well as in character, was an expectation expressed throughout antiquity. For example, Aristotle mentions that where a parent has a scar, a τύπος of that scar will be visible on their child (*Gen. an.* 721b). This is one reason why determining a person's origin was so key for establishing character (cf. Theon, *Prog.* 78, 115-116). Jesus highlights the failure of the crowd to welcome him as a messenger of God as a contrast to Abraham's famous hospitality toward the angels who visited him at Mamre in Gen 18.

[33] Accusations of deception are leveled against Jesus in 7,12.20.47; Jesus denies these charges in 7,18; accusations of demonic possession appear in 7,20 and 8,48; discussions of Jesus's death occur in 7,19-20.25; 8,22.37.44.59; and attempts to arrest or punish him surface in 7,30.32.44.45-49 and 8,20.59.

[34] The attention to Jesus' age in particular reflects expectations for speakers present in the Fourth Gospel's milieu. Along with gender, origins, ancestry, and socio-economic status, rhetoricians include age as a category that should guide how one crafts a speech for a character (Aristotle, *Rhet.* 2.12-14; Quintilian, *Inst. Or.* 3.8.50-54; Theon, *Prog.* 78, 115-116). In addition, both Aristotle and Quintilian instruct their readers concerning the age at which it is appropriate for one to begin — and to end — a career as an orator (*Alex. Rhet.* 29.31-34; *Inst. Or.* 12.6.1-7; 12.11.1-8). According to Quintilian, when one starts too young,

8,31-59 respond to Jesus according to these specifications, with the result that they are baffled and offended by his words.

Indeed, in spite of Jesus's instruction in 7,24, it seems nearly — if not completely — impossible for characters within the text to react to Jesus other than by his appearance, especially since his words are so inappropriate in comparison to it. By the guidelines of *prosopopoiia* mentioned above, Jesus undermines his own credibility for these characters with his speeches, and even those reported to "believe" are not trusted or can turn against him (2,23-25; 6,60-66; 8,31-59). Indeed, only those given special revelations of Jesus' identity (such as John the Baptist), or are specifically chosen by God (the Twelve, or the blind man), seem to persevere with their faith in spite of the confusion caused by Jesus' words.

Yet, while Jesus' words repeatedly fail to persuade characters within the Gospel, they are a key component to the believability of his character for those listening *to* the Gospel as a whole. This is because the Gospel writer is not concerned to encourage belief in Jesus among those in the past, but rather among those listening to his Gospel in the present (and arguably, the future). As a result, it is the Gospel audience's determination of the appropriateness of Jesus' words that matters, not the decision of the characters in the text. The Gospel writer's focus on his audience leads him to elevate their perspective while downplaying that of other characters within the Gospel.

Unable to see Jesus, the audience of John's Gospel is arguably at a disadvantage in determining his identity. The Gospel writer, however, turns such a disadvantage upside-down by providing his audience with information about Jesus that is unknowable to those with whom Jesus interacts in the text. As is commonly noted by scholars, John's Gospel includes a number of clues for its audience in the form of narrative asides unavailable to characters within the narrative's story world [35]. Moreover, the Gospel audience benefits

---

it creates "contempt for the profession" lays the "foundations of impudence", and causes "confidence to outstrip capacity" (*Inst. Or.* 12.6.2-3 [RUSSELL, LCL]), while those too old lose the dignity they worked so hard to earn.

[35] Cf. M.C. TENNEY, "The Footnotes in John's Gospel", *BSac* 117 (1960) 350-364; J.J. O'ROURKE, "Asides in the Gospel of John", *NT* 21 (1979) 210-219; G. VAN BELLE, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean: Aperçu historique et classification; texte grec de Jean* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia 11; Leuven 1985); F. NEIRYNCK, "Parentheses in the Fourth Gospel", *ETL* 65 (1989) 119-123; CULPEPPER, *Anatomy*, 17-18.

from the accumulation of the narrative sequence. They hear of Jesus' origins, ministry experiences and travels, his speeches, and finally his death and resurrection as a whole instead of only being "present" for brief episodes. This cumulative vantage point allows the audience to feel the rhetorical weight of the entire narrative, thereby enabling moments of confusion the chance to experience later clarification and development. The characters in the text, who appear in brief episodes, do not have the same opportunity for such an experience since they do not have access to the narrative whole.

Most significantly, the Gospel audience is privileged from the outset of the narrative with the prologue. John's prologue offers the most complete and crucial revelation of Jesus' identity in this *bios*. According to the prologue, Jesus is the *logos* of God who has become flesh. He is the one who initiated life at the moment of creation and apart from him no life exists (1,1-5). Moreover, as the *logos* of God in human form, Jesus is entirely focused on the Father and has the ability to reveal God's glory as no other person can (1,14-18). He is the μονογενής of the Father and, as such, he manifests God's glory and grants greater access to the Father by enabling those who believe to become "children of God" (τέκνα θεοῦ, 1,12-13). As a means to support these extraordinary claims, the evangelist incorporates allusions to Israel's scriptures and insists that, as the unique embodiment of God's glory, Jesus has authority greater than those who have appeared before his incarnation including John (the Baptist) and even Moses (1,6-8.15-18). According to the prologue, these figures only *appear* to have preceded Jesus, since the *logos* has no true beginning but rather exists eternally [36].

It is with this introduction that the Gospel audience first begins to formulate Jesus' character and, therefore, their expectations for his behavior throughout the narrative. Unlike the characters within the story-world of the text, the audience learns Jesus' true, heavenly origins, his real "age" as the *logos* of God, his unique relationship with the Father as his μονογενής, and his role in creation. All of these

---

[36] The various aspects of Jesus' character discussed in John's prologue correspond to various topics (*topoi*) outlined in *progymnastic* instructions on the presentation of characters in encomia (and invectives). For a developed discussion on these *topoi* and their relationship to the Johannine prologue, see: A.D. MYERS, *Characterizing Jesus.* A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's Use of Scripture in its Presentation of Jesus (LNTS 458; London forthcoming).

characteristics, combined with the scriptural support interwoven into the prologue, establish the foundation for Jesus' behavior throughout the rest of the Gospel. Corresponding to rhetorical expectations of appropriateness, then, it is not surprising that the words attributed to Jesus in the Fourth Gospel conform to *this* identity, rather than to the appearance seen by other characters within the Gospel. It is also not surprising, therefore, that Jesus' behavior continually confounds those who encounter him in brief episodes within the narrative. His behavior does not fit his physical appearance, but rather his true identity from the prologue. The result is tension and confusion between Jesus and other characters in the text who have face-to-face access to him. For the audience, however, the result is a consistent portrait of Jesus based on the Gospel's introduction. Indeed, from the audience's point of view, for Jesus to speak in any other way than he does would be inappropriate — and therefore unconvincing — since it would not be congruent with the character outlined in the prologue.

This fact is true, even for the troubling dialogue in John 8. In John 8,54-55, Jesus himself emphasizes this fact when he says that for him to speak any differently would cast him in the role of a liar. Thus, when Jesus says "before Abraham was I am" in 8,58 he speaks in accordance with his character as the *logos* of God who "was" (ἦν) since the beginning (1,1-2; cf. 8,56-58). From the perspective of the entire narrative, Jesus' existence as the *logos* predates not only Abraham but all scriptural figures and events. When Jesus explains his focus on the glorification of his Father in 8,49-50, his words are consistent with his existence as the one who uniquely embodies and emanates God's glory from 1,14-16. When he alienates the crowd in the narrative by claiming the ability to give life to all who believe in him in 8,51, he does so as the one in whom all life originated (1,3-5). All these statements contrast sharply with the expectations of the characters gathered around Jesus in the text who puzzle over his assertions and cringe at his harsh words. Nevertheless, for the Gospel audience, such statements are completely in accordance with the character set before them from the very beginning of the *bios*, and any capitulations to the characters in the text would threaten to undermine this portrayal. Paradoxically then, it is the fact that Jesus' words are so inappropriate for the other characters in the text that contributes to the overall believability of the Gospel for its audience. Such a realization does not, however, justify past (and present) misuses of John

8. Rather, it offers clarification for how this dialogue functions rhetorically in the Fourth Gospel.

For the Gospel audience, characters like the believing Jews in 8,31-59 arguably had an edge in recognizing Jesus from seeing and hearing him in person. Yet, without the privileged information provided by the Gospel writer, these Jews are unable to correctly identify Jesus. It is not that their reaction is out of proportion in light of the knowledge available to them. Indeed, the appropriateness of the Jews' response actually adds to the rhetorical force of the Gospel's presentation, since without the insider information provided by the narrator, those listening to the Gospel arguably would have responded to Jesus in a similar manner. Thus, rather than sparking hatred for those struggling to comprehend Jesus in 8,31-59, this text creates a connection between these characters and the audience who can sympathize with their situation. At the same time, this passage works alongside the rest of the Gospel to reaffirm the audience listening to the entire narrative. Although physically distant from their Savior, they have greater access to him through the Gospel narrative and the interpretive traditions of their community. By offering his audience a fuller portrait of his protagonist, the Gospel writer elevates his audience's post-resurrection perspective, encouraging them to believe in spite of their perhaps self-perceived lack of sight.

* *
*

In conclusion, this article suggests that neither the Jews' words, nor those of Jesus, are rhetorically inappropriate in John 8. Instead, both speak according to the broad specifications of the rhetorical practice of *prosopopoiia*, in that their words fit their characters as laid out by the writer of the Fourth Gospel. By focusing his attention on convincing his audience rather than characters within the text, the Gospel writer uses the misunderstandings and conflicts surrounding Jesus to reinforce his characterization of Jesus as the *logos*. Like the audience of Plutarch's *Alexander*, the Gospel audience knows how the story ends, and therefore knows more about the person of Jesus even than those who saw him face to face. Thus, while the words of Alexander and Jesus surprise those within the narrative, they conform to the characters known by the audience.

Unlike Plutarch's *Alexander*, however, there is a theological ele-

ment to John's Gospel; there is more at stake in understanding who Jesus is than in understanding Alexander. For a Gospel that places so much emphasis on sight, the fact that the audience did not have the opportunity to see Jesus could have been a stumbling block. The author tackles this challenge head on by highlighting the failure of those around Jesus to understand him. Although the characters within the Gospel "see" Jesus, they do not hear the paradigmatic prologue or the frequent narrative asides that offer retrospective explanations for Jesus' words. As R.A. CULPEPPER notes, the characters are left blind, though they may claim to see (9,39-41), while John's audience is given true sight [37]. Through his own adaptation of *prosopopoiia*, the Fourth evangelist crafts speeches for Jesus that conform to his identity as the *logos* of God. And while Jesus' discourses confound other characters in the text, they contribute to the credibility, liveliness, and emotional power of the narrative as a part of the evangelist's larger plan to convince his listeners that by means of this Jesus, they too have, or can, become children of God.

United Theological Seminary
4501 Denlinger Road
Dayton, OH 45426 - USA

Alicia D. MYERS

SUMMARY

This article explores the conflict of John 8 within the larger context of the Gospel and in the light of the ancient rhetorical practice of *prosopopoiia*: the creation of speech for characters. These speeches add to the credibility of a narrative by being "appropriate" for both the person speaking and the situation in which the speech is given. Although perhaps not *prosopopoiia* in the traditional sense of speeches from Greek histories, this essay argues that the Gospel nevertheless includes *prosopopoetics* by creating appropriate, albeit unnerving, words for Jesus that elevate the audience and add to the persuasiveness of the work.

[37] CULPEPPER, *Anatomy*, 106.

ANIMADVERSIONES

Aux frontières du discours en paraboles (Mt 13,1-53)

Au chapitre 13 et pour la première fois dans l'évangile de Matthieu, Jésus parle en paraboles. La délimitation de ce discours semble faire consensus: les versets 1 et 53 en constituent habituellement les frontières. Un ensemble d'indicateurs narratifs permet en effet de fixer nettement un début et une fin. Le narrateur use en amont de quatre paramètres: le temps ("en ce jour-là", v. 1), le lieu ("au bord de la mer", v. 1), les personnages ("de grosses foules se rassemblèrent auprès de lui", v. 2) et le thème, celui d'une nouvelle action originale et unifiante ("il leur parla de beaucoup de choses en paraboles", v. 3). En aval du texte, ces mêmes indicateurs sont repris: "Et il arriva, quand Jésus eut fini ces paraboles, qu'il s'en alla de là", v. 53. Les frontières du discours en paraboles ne posent donc *a priori* pas de difficultés. Il est d'ailleurs habituel d'isoler ce long discours que la critique des sources présente généralement comme un assemblage typiquement matthéen de différentes couches littéraires [1]. Ce riche travail de composition ne doit pourtant pas occulter le soin accordé à l'organisation du récit et particulièrement à sa mise en clôture. Le discours en paraboles est en effet pris dans une structure narrative qui tisse des fils ténus et le relie aux deux épisodes qui l'encadrent.

Le premier épisode (12,46-50) raconte la mise à l'écart de la mère et des frères de Jésus. Ce récit présente une forte unité narrative mais il est néanmoins raccroché discrètement au discours qui le suit: le cadre temporel et les repères spatiaux sont identiques (13,1). L'épisode qui suit le discours (13,54-58) raconte la mise à l'écart de Jésus dans sa propre patrie. Ce récit présente aussi une forte unité narrative mais il est néanmoins raccroché au discours qui le précède: le départ de Jésus en 13,53 correspond à l'arrivée dans sa patrie en 13,54. Ces deux brefs récits abordent l'histoire personnelle de Jésus et traitent chacun d'un lieu d'origine: la famille (et plus particulièrement la mère / ἡ μήτηρ majoritairement placée en tête de cortège, vv. 46.47.48.49) et le pays (et plus particulièrement la patrie / ἡ πατρίς, v. 54.57 [2]). Encadré immédiatement par des

[1] La position communément admise consiste à repérer en Mt 13 une composition mêlant Marc 4, la source Q et enrichie de plusieurs adjonctions propres à Matthieu. Voir W.D. DAVIES – D.C. Jr. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC; London 1991) II, 97-127.

[2] L'adjectif πατρίς signifie "des ancêtres" (du côté paternel) et par suite "de la patrie". Son substantif — ἡ πατρίς — désigne donc habituellement

histoires de lien du sang et de lien du sol, le discours en paraboles s'efforce pourtant d'établir un autre type de relation avec l'auditeur, un lien d'écoute qui se joue davantage sur un niveau symbolique que biologique ou naturel. Ainsi, le motif du lien court tout au long de la chaîne du récit et relie les trois péricopes de 12,46 à 13,58. Que ce parcours de lecture soit volontairement programmé ou non, le lecteur y est soumis. En associant ces trois épisodes successifs — la famille de Jésus, le discours en paraboles, la patrie de Jésus — le thème du lien surplombe la fragmentation apparente des scènes et suggère un discret fil rouge dont l'étude propose d'observer les effets de sens.

I. Une mère et des frères (12,46-50) ou la question du lien familial

En amont du discours en paraboles, le narrateur raconte brièvement une non-rencontre entre Jésus et sa famille biologique. Le verset 46 atteste que Jésus enseigne lorsqu'un événement inattendu survient. Sa mère et ses frères sont restés à l'extérieur et demandent à lui parler [3]. Apparaissent ici des personnages non pas porteurs d'un désir d'entendre mais d'une exigence de parole. Cette attitude n'est pas motivée: du point de vue de l'intrigue, l'objet de leur parole est sans importance. Alors que l'intérieur de la scène est caractérisé par une attitude d'écoute de la parole dont Jésus a l'exclusivité, l'extérieur est caractérisé par une demande de parole à laquelle Jésus doit répondre. En 12,46 les personnages surgissent (ἰδού) [4], interrompent l'enseignement en cours (ἔτι λαλοῦντος) et cherchent à être entendus. Leur lien de parenté avec Jésus semble amplifier leur requête et la transformer en partie en un dû: on cherche à obtenir quelque chose de Jésus en s'appuyant sur le fait qu'il s'agit de sa mère et ses frères / αὐτοῦ. Tenus à distance, ces personnages n'accèdent pourtant pas au discours direct et restent dans une attitude de demande.

Le verset 47 est omis chez un bon nombre de témoins grecs de qualité [5]. On comprend effectivement les réticences qu'il inspire puisqu'il ne

---

la terre des ancêtres, la patrie dans le sens de γῆ ou χώρα. On retient ici que le terme renvoie à la lignée paternelle.

[3] Le verbe εἱστήκεισαν est traduit par "ils s'étaient placés". La forme verbale indique que les personnages se sont placés volontairement dans cette situation, en dehors du lieu de parole déterminé par Jésus. Leur position ne résulte donc pas d'une exclusion. Pour les remarques d'ordre grammatical voir: E.-J. RAGON, *Grammaire grecque* (Paris [15]1979).

[4] Une parabole surgira (ἰδού) à son tour en 13,3 afin d'enseigner aux foules et de les inclure dans un circuit de communication.

[5] Du point de vue de la critique textuelle, l'appartenance de ce verset au texte primitif n'a effectivement pas pu être totalement assurée. Il est entière-

fait que reprendre la formulation du verset précédent. Cette répétition insiste néanmoins sur le lien familial qui unit les personnages extérieurs à Jésus. Il met une nouvelle fois en lumière ce lien, dépeint en creux comme une relation admise et valorisée. On note que le verbe ἵστημι est ici conjugué au parfait (ἑστήκασιν). Le parfait indique proprement l'état présent qui résulte d'un fait passé, il se traduit donc généralement par un présent: "ta mère et tes frères se tiennent dehors". Il exprime une action passée dont l'écho demeure et à laquelle on souhaite donner un relief particulier. Ce changement de temps porte l'accent sur l'insistance avec laquelle ces personnages réclament Jésus. C'est bien leur demande appuyée qui provoque le nœud de l'intrigue et cette demande se fonde sur le lien familial. Il faut que quelqu'un interpelle Jésus de l'intérieur pour qu'il prenne acte de la demande. Au plan narratif, seul l'événement intérieur actionne l'intrigue. L'intérieur — lieu de la parole d'enseignement et lieu de communication — s'en trouve valorisé au détriment de l'extérieur. À l'intérieur, un lien à Jésus s'établit. À l'extérieur, il n'y a pas de communication et les personnages ne participent pas à la progression de l'intrigue.

Au verset 48, Jésus se contente de répondre au messager: il ne s'adresse jamais directement à sa parenté, il n'y a aucun lien de parole entre eux. En l'absence du verset 47, le participe ἀποκριθείς du v. 48 pourrait s'adresser à sa mère et à ses frères. En ce sens, on peut noter que le verset 47 permet au récit de gagner en plausibilité et correspond davantage au déroulement narratif proposé par Marc 3,31-35. La question de Jésus n'en reste pas moins cinglante: Τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου; / "qui est ma mère et qui sont mes frères?". Non seulement il ne répond pas à la demande exprimée mais il interroge le lien familial qui fondait cette réclamation. Le pronom interrogatif τίς est répété deux fois et questionne donc chaque lien naturel évoqué. Jésus saisit l'occasion qui lui est donnée pour déplacer la question du lien familial sur un plan plus général, celui de l'identité (τίς;). Il interroge l'identité de ces personnages et remet en cause, non pas leur personne, mais leur lien familial en tant que lien relationnel ultime. Il désigne ainsi un autre lien qu'il situe sur un autre plan: il ne s'agit plus d'un lien biologique mais d'un lien plus existentiel qui unit l'individu à son "Père qui est aux cieux" (v. 50). Le verset 48 marque le passage d'une conception biologique à une conception symbolique du lien. Le glissement s'opère avec les mots μήτηρ et ἀδελφοί. Jésus n'ac-

---

ment omis chez plusieurs témoins grecs constants de premier ordre (ℵ* B L) et de second ordre, les deux manuscrits de la Vetus Syra (*Syrus Sinaïticus* et *Syrus Curetonianus*) et dans les versions sahidiques. En faveur de ce verset, il faut citer un plus grand nombre de témoins grecs constants de premier ordre (ℵ(1) C W Z Θ), la plupart des minuscules, la Koinè, la Vulgate et une partie de la tradition latine ancienne, deux versions syriaques (*Peshitta* et *Harclensis*), les versions mésocémiques et bohaïriques.

corde pas de légitimité à leur demande mais pose en absolu sa propre définition des mots "mère" et "frères". Dans l'évangile de Matthieu, ce récit est le seul exemple où cohabitent les deux niveaux de lecture du mot "frères", un niveau biologique et un niveau symbolique. En dehors de cette péricope, le niveau de lecture ne pose a priori pas de difficultés. Le relevé des occurrences du mot "frères" désignant le lien biologique ne fait en effet pas problème. Il est utilisé pour mentionner les fratries parmi les disciples (4,18$^{\times 2}$.21$^{\times 2}$; 10,2$^{\times 2}$; 17,1; 20,24), les liens familiaux en général (10,21$^{\times 2}$; 19,29; 22,24$^{\times 2}$.25$^{\times 2}$) et les frères de quelques personnages (Juda 1,2; Jéchonias 1,11; Hérode 14,3). Les seules mentions des frères biologiques de Jésus se trouvent dans les deux péricopes encadrant le discours en paraboles et dans chacune d'elles, ce lien de parenté ne suffit pas à établir une relation de parole avec Jésus. Quant au mot "frères", désignant le lien symbolique, il apparaît essentiellement dans les discours: dans le Sermon sur la montagne (5,22$^{\times 2}$.23.24.47 et 7,3-5) et le discours sur la vie communautaire (18,15$^{\times 2}$.21.35). Les autres mentions se situent plutôt en fin d'évangile (en 23,8 et 25,40) lorsque Jésus annonce son départ. Dans cette perspective, le mot "frères" apparaît en 28,10 comme la confirmation du déplacement effectué au chapitre 12 [6].

Le verset 49 entérine le déplacement lexical qu'effectue Jésus. En attribuant aux personnages désignés de sa main le titre de "frères" et de "mère", il montre qu'il ne s'agit pas seulement d'un lien fraternel et spirituel mais bien d'un lien intime et existentiel. Seul Matthieu rapporte ce geste de la main qui valorise et garantit le propos qui l'accompagne [7]. Ce geste exprime la réalité de ce nouveau lien. Les disciples, dont la présence n'était jusque-là pas attestée, sont ainsi distingués parmi d'autres, marqués du sceau de la confiance que Jésus leur attribue. Ils sont qualifiés de "siens" / αὐτοῦ: le lien est établi et reconnu publiquement par le maître lui-même. L'interjection ἰδού rappelle l'interruption de départ provoquée par la mère et les frères (vv. 46-47): la véritable nouveauté qui surgit ici est le lien symbolique entre Jésus et ses disciples. L'utilisation du support gestuel et l'abondance des embrayeurs (pronoms, adjectifs possessifs et déictiques) participent à un effet de

[6] Mt 28,10: "Alors Jésus leur dit: Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères qu'ils doivent se rendre en Galilée: c'est là qu'ils me verront". On peut s'interroger pour savoir si le mot "frères" se rapporte ici aux seuls disciples de Jésus ou bien répond à une définition plus large donnée en 12,50.

[7] Voir les parallèles en Mc 3,31-35 et Lc 8,19-21. L'expression ἐκτείνας τὴν χεῖρα est reprise en 14,31 où elle indique aussi la qualité du lien qui unit Jésus à Pierre. "In the tradition the gesture of stretching out the hand has many connotations. [...] In Matthew it indicates in the healing narrative of 8:1-4 Jesus' loving and powerful attention to the sick person (8:3), in the symbol-laden story of the sinking Peter his protective power (14:31)", U. LUZ, *Matthew 8-20* (Minneapolis, MN 2001) 225.

proximité entre les personnages. Le lieu de parole est désigné comme le lieu où se joue ce lien: c'est une parole de mise en relation. Cette péricope est souvent lue comme le récit d'une séparation: après les Pharisiens (12,1-45), Jésus se séparerait ensuite du groupe familial [8]. Or il s'agit davantage de raconter une proximité nouvelle qui prépare au discours en paraboles et mise sur une écoute participative. En effet, Jésus sélectionne ensuite un parler en paraboles qui propose un chemin commun à parcourir et exige une connivence avec les auditeurs. De parabole en parabole, il les fait participer à une véritable quête du Royaume. Ces paraboles à fonction pragmatique visent à déclencher une expérience narrative qui rapproche les auditeurs du locuteur. Le discours en paraboles suscite alors du lien: les personnages s'interrogent (v. 10.51), se répondent (v. 13.37), acquiescent (v. 51), se déplacent et se suivent (v. 2.10.36). Un événement de parole les rassemble et agit sur eux. Ce lien ultime — que les paraboles livrent à l'expérience — est offert dans une relation d'écoute et de parole. En 12,46-50 le récit propose déjà une définition du disciple à travers une valorisation du lien d'écoute, il raconte une relation à Jésus fondée sur le don. Pour ce faire, le texte, généralement interprété comme le récit de la véritable famille de Jésus [9], mise sur un changement de type de langage et invite le lecteur à comprendre au-delà de ses valeurs habituelles.

Le verset 50 opère un second déplacement: le disciple n'est pas uniquement celui qui est désigné en situation d'écoute, il est plus largement "celui qui fait la volonté [du] père qui est aux cieux". Faire la volonté du Père constitue un choix que Jésus reconnaît ici publiquement chez ses disciples et au nom duquel le lien familial perd de sa valeur. Le parcours de sens que Jésus impose débute sur la reconnaissance d'une hyper-valorisation du lien familial, passe par un changement de niveau de lecture (le frère et la mère ne désignent pas qu'un lien biologique mais au-delà, signifient le lien intime qui unit à Jésus) et aboutit à la définition du disciple qui agit selon une volonté qui lui est supérieure. Le lien au Père céleste prime sur le lien originel et élémentaire que représente la mère. La mise en pratique de la volonté du Père est hiérarchiquement placée au-dessus de la satisfaction d'une demande familiale. L'écoute de la parole et la pratique de la volonté du Père correspondent indistinctement à un même type de relation à Jésus dont seul

---

[8] Cette lecture est notamment proposée par P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* (CNT; Genève 2002) 187-188. Plus généralement, une grande partie des commentaires insiste sur la rupture opérée par le chapitre 13. Luz présente les chapitres 11 et 12 comme le long récit du rejet de Jésus en tant que Messie et de sa proclamation du Royaume. Le chapitre 13 mettrait en évidence ce rejet et attesterait de l'exclusivité désormais réservée aux disciples, c'est-à-dire à l'Eglise. LUZ, *Matthew*, 295-298.

[9] "In short, the true family of Jesus is the church that stands under his protection", LUZ, *Matthew*, 225.

le Père céleste est l'origine. De ce lien au Père découle une relation de frère, de sœur et de mère à Jésus, donc un lien intime et fort. On peut souligner que seule la relation paternelle biologique n'est pas mentionnée dans ce récit comme pour mieux faire place au seul "Père qui est aux cieux". Joseph, personnage particulièrement absent de l'évangile, n'est pas inclus dans la liste des membres de la famille. Le lien à un père biologique n'est pas mentionné mais le seul passage de l'évangile qui signale un père naturel se trouve en 13,55: Jésus est alors appelé "fils du charpentier". Dans ce cas, le Père céleste n'est pas nommé. Il n'y a donc aucune mise en concurrence possible entre ces deux pères. Le texte correspond également à l'invective ultérieure de Jésus: "N'appelez personne sur la terre votre 'Père', car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste" (23,9).

Ce bref épisode familial laisse à l'extérieur des personnages sans aucun lien de parole avec Jésus. Le lien familial est reconnu en creux comme un lien important et valorisé au point parfois de l'estimer supérieur à l'autorité de Jésus. Dans les évangiles, les relations familiales sont massivement dépeintes comme des relations admises qui peuvent aller jusqu'à imposer des contraintes sociales. À plusieurs reprises, Jésus est amené à rappeler la nécessité d'envisager de rompre avec elles pour faire émerger une prise de position individuelle face à l'appel radical qu'il lance (Mt 8,21-22) [10]. Cette valeur familiale, signe de ce que l'individu ne choisit pas mais dont il hérite, est donc déclassée ici au profit d'une autre valeur qui en appelle au choix de l'individu [11]. Jésus donne la priorité à ce qui relie l'individu à sa parole, à la volonté de son Père. Malgré ce lien familial mis en avant, la demande des personnages n'aboutit pas et Jésus fait émerger de cette situation une définition du disciple. En jouant sur le registre des mots, il change la nature du lien valorisé: il fait passer du lien biologique au lien symbolique. Il donne une dimension universelle à son histoire personnelle. Une écoute corrélée à une mise en pratique participe de ce nouveau lien que Jésus désigne explicitement comme premier. Rendu attentif à ce qui définit un disciple ("faire la volonté du Père" v. 50 [12]) et familiarisé

---

[10] L'étude renvoie ici au travail d'Anne-Laure Zwilling qui décrit l'importance accordée aux liens familiaux dans les évangiles mais aussi les enjeux existentiels qui les traversent: A.-L. ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible.* Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament (LD 238; Paris 2010).

[11] Matthieu semble adoucir ce que Marc avait plus violemment mis en récit. Chez Marc, il est en effet question des "gens de sa parenté" qui prennent Jésus pour fou (3,21).

[12] Dans l'évangile de Matthieu, la volonté du Père est mentionnée à cinq reprises (6,10; 7,21; 12,50; 21,31; 26,42). À chaque fois, cette volonté se situe dans un contexte de la venue du Royaume qui en appelle à l'adhésion des hommes. Les disciples deviennent ceux qui accueillent la volonté du Père, participent de sa réalisation. Cette volonté s'inscrit dans un cheminement que le discours en paraboles fera en partie expérimenter à ses auditeurs.

au changement de registre, le lecteur aborde ensuite le récit du discours en paraboles. Ce langage parabolique vient conforter le lecteur dans le changement de registre où les mots et les récits signifient au-delà d'eux-mêmes. Ce mode de langage utilise également les valeurs admises par les auditeurs (le travail, la justice, la récompense, etc.) pour en désigner une autre, plus urgente et plus importante. La question du "faire la volonté du Père" est ouverte et les paraboles viennent raconter ce faire à l'ouvrage en déployant des intrigues essentiellement fondées sur l'action transformatrice. Elles racontent des histoires qui attestent d'un changement en cours, garanti et effectif. En utilisant des images familières comme le travail des champs, le commerce ou la pêche et en mobilisant des valeurs issues du monde quotidien, les récits paraboliques révèlent un faire déjà à l'œuvre et promis au succès. Désormais averti de l'impossibilité de créer un lien avec Jésus en restant à l'extérieur, le lecteur est invité à entrer dans ce lieu de parole et à se maintenir dans sa proximité. Le discours en paraboles n'aura d'ailleurs de cesse de rappeler les auditeurs à leur devoir d'écoute (v. 9.18.43). Ce premier mouvement signifié en 12,46-50 prépare à une lecture participative du discours en paraboles, en ce sens qu'il trace un parcours de compréhension balisé par un faire, une écoute et un lien à Jésus. Il initie à une autre forme de mise en relation que le langage parabolique est prêt désormais à faire fonctionner.

II. Une patrie (13,54-58) ou la question du lien social

D'un point de vue textuel, le discours en paraboles est relié au départ de Jésus vers sa patrie: les deux événements appartiennent à une même séquence narrative. Comme le premier verset du chapitre 13 sert d'accroche au chapitre 12, les versets 53 et 54 du chapitre 13 font transition. De la fin du chapitre 12 à la fin du chapitre 13, le narrateur marque une continuité géographique: en 12,46-50 Jésus se tient à l'intérieur et en 13,1-53 Jésus tient son discours à l'extérieur; en 13,54-58 il quitte ce lieu de parole pour se rendre dans sa patrie. Le narrateur marque également une continuité temporelle: le discours débute "en ce jour-là" (13,1); la péricope suivante s'ouvre par l'expression καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ (13,54) dont la conjonction de coordination suivie du participe aoriste permet de situer l'action sur le même plan que l'épisode précédent. Cet épisode patriotique hérite donc des motifs sélectionnés dès 12,46. En revanche, sa mise en récit permet de les traiter encore autrement.

Le verset 53 conclut le discours en paraboles et le verset 54 fait tuilage. Ces liens textuels fluidifient le parcours du lecteur et l'encourage à poursuivre sa lecture selon une même logique de compréhension. Jésus se trouve à nouveau en situation de parole mais l'insistance porte cette fois non pas sur le mode de langage mais sur le lieu d'enseignement. L'incipit apporte deux précisions: "vers sa patrie" et "dans leur synagogue" (v. 54). La patrie

n'est pas nommée, la visée n'est pas de situer le personnage sur un plan géographique. Littéralement, Jésus se trouve dans le pays de son père, dans un lieu à haute valeur symbolique puisqu'il désigne le lieu d'origine biologique et rappelle l'appartenance au groupe social. Cette précision inscrit Jésus dans une lignée naturelle chargée des valeurs traditionnellement rattachées à la patrie (statut, identité, devoirs sociaux). Jésus se tient plus exactement dans leur synagogue (ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν): le possessif marque une première mise à distance entre Jésus et les auditeurs de son enseignement. Contrairement à 12,46-50 cet intérieur-là manifeste de la distance et non de la proximité. C'est d'ailleurs la dernière fois que l'évangile situe un enseignement de Jésus dans une synagogue, la mise à distance prend donc ici un aspect définitif. Le verset 54 signale encore que son enseignement est à l'origine de la stupéfaction des auditeurs (ἐδίδασκεν .... ὥστε). Cette stupéfaction repose sur la manière dont cet homme enseigne. Les auditeurs se tiennent à distance de ce qui est dit: ils s'interrogent sur l'origine (πόθεν) de ce qu'ils entendent. L'enseignement de Jésus a déjà suscité de fortes réactions mais celles-ci questionnent la sagesse / ἡ σοφία et les miracles αἱ δυνάμεις [13]. Sagesse et miracles sont deux signes manifestes des enjeux primordiaux que véhicule l'enseignement de Jésus. Ils évoquent les révélations finales, mettent en perspective eschatologique l'enseignement délivré. Le mot ἡ σοφία n'est utilisé que deux autres fois dans Matthieu. La première mention (11,19) se situe en fort contexte eschatologique et la deuxième (12,42) rappelle combien la sagesse de Jésus surpasse celle de Salomon. Il s'agit à chaque fois d'une sagesse qui se montre, qui attire et déplace, à l'image de la reine du Midi qui vient du bout du monde pour l'écouter (12,42). Ces trois occurrences sont regroupées dans les chapitres 11 à 13 au cours desquels se radicalise la position des uns et des autres face au ministère de Jésus. Ce vocabulaire apparait donc en situation de contestation et participe à manifester le rejet des uns ou l'accueil des autres. Il accentue ici la distance qui sépare les auditeurs de Jésus. Le narrateur fait accéder le lecteur aux sentiments des personnages qui sont "frappés de stupéfaction". Cette focalisation interne rompt la focalisation externe du discours en paraboles et oriente le lecteur vers un rejet complet de ces auditeurs. Dès le début de l'intrigue, les compatriotes ont beau être situés à l'intérieur de la synagogue, avec Jésus, leur langage montre qu'ils restent extérieurs à son enseignement, hors lien de parole avec lui. Ce sont des non-participants.

Contrairement aux disciples lors du discours en paraboles, les questions suscitées ici par l'enseignement de Jésus ne lui sont pas adressées directement. Au verset 55, les personnages s'interrogent entre eux sur *cet* homme (οὗτος), ce qui manifeste leur enfermement. Cette attitude les tient à distance de Jésus, ils n'évolueront plus au cours du récit et en resteront à cette

[13] Par exemple à la fin du Sermon sur la montagne en 7,28-29.

interrogation identitaire. Comme avec les personnages restés à l'extérieur en 12,46-50, il n'y a ici aucun lien de parole entre Jésus et ces auditeurs. Dans cette perspective, on peut dire que ce n'est pas le lieu intérieur qui crée la proximité mais la capacité des auditeurs à s'inscrire dans le circuit de communication que suscite la parole de Jésus. Dans cet épisode, les auditeurs ne s'adressent jamais à Jésus. Ils sont enfermés dans une proximité de type social qui fait obstacle à une reconnaissance identitaire. Ils questionnent l'identité sociale en rappelant la lignée paternelle (pour la seule fois mentionnée dans cet évangile *via* l'expression ὁ τοῦ τέκτονος υἱός), la lignée maternelle et la fratrie dont ils citent les noms [14]. Ils se cantonnent dans l'histoire personnelle de Jésus, dans le particulier. L'accumulation de leurs questions montre qu'ils sont figés dans une interrogation de type biologique et social: il n'est question que des membres de la famille naturelle et de leur fonction. À aucun moment, le basculement que Jésus a opéré en 12,48 n'est effectué ici: on ne passe pas d'une compréhension du lien social à un lien symbolique, d'un niveau personnel à un niveau universel. Le discours en paraboles est effectivement encadré par deux courts récits à caractère personnel. Alors que le discours inscrit l'auditeur dans une histoire collective (en rappelant les prophètes et les justes, vv. 14-15.17.34-35) et l'ouvre à un avenir ancré dans le présent (le Royaume des cieux), les textes qui l'encadrent se limitent à une histoire familiale et locale. Ils rapportent une conversation en milieu fermé alors que le discours est prononcé publiquement et à l'extérieur. Ils font état d'individus (la mère, Jacques, Joseph, etc.) alors que le discours parle d'une humanité en action (un homme qui sème, une femme qui cuisine, etc.). Le langage parabolique touche à l'universel alors que ces deux épisodes racontent les difficultés à dépasser le particulier. Seules les paroles finales de Jésus tentent de faire entendre une autre lecture de ce particulier (12,50 et 13,57). En revanche, l'enseignement dispensé dans sa patrie ne permet pas à ces auditeurs-là d'évoluer dans leur compréhension de Jésus: ils ne sont pas participants de cette parole et ne sont donc pas transformés par ce qu'ils entendent.

Le verset 56 confirme l'objet de la stupéfaction qui est l'origine du dire et de l'agir de Jésus: l'adverbe de lieu πόθεν est d'ailleurs repris du verset 54. La distance qui les sépare de Jésus augmente. Ils poursuivent leur propre lecture des événements. La sagesse et les miracles, sources de leur étonnement au verset 54, sont ici récapitulés dans l'expression

---

[14] On peut rappeler ici que les exégètes ont souvent concentré leurs travaux sur cette liste de noms attribués à la parenté directe de Jésus et l'ont généralement traitée sur un plan dogmatique ou ecclésiologique. On peut citer R.E. BROWN – K.P. DONFRIED – J.A. FITZMYER – J. REUMANN (eds.), *Mary in the New Testament* (Mahwah, NJ 1978). L'histoire de la réception atteste de nombreuses controverses liées à la mention des frères et sœurs de Jésus qui ne représente pourtant pas ici la pointe du récit.

"toutes ces choses". Cette formule apparaît déjà dans le discours en paraboles (v. 34.51) où elle désigne l'ensemble de ce que les paraboles véhiculent. Le rejet de ces personnages est raconté comme un phénomène global: toute la parole de Jésus est remise en question. Quatre questions s'enchaînent, chacune éloignant un peu plus d'une reconnaissance identitaire de Jésus sur un plan existentiel. Au flot de paraboles qui rapprochent de Jésus correspond ici un flot d'interrogations qui en éloignent.

Le verset 57 conclut sur l'état des auditeurs en présence: ils "étaient scandalisés par lui", c'est-à-dire dans le même état que celui "qui a été ensemencé sur les pierrailles" (13,20), celui qui entend la parole mais "n'a pas de racine en lui" (13,21) [15]. Il ne s'agit ici ni de l'oppression ni de la persécution qui surviennent à cause de la parole (13,21) mais de ce que manifeste Jésus: il est celui qui provoque la chute. Cette occurrence du verbe σκανδαλίζω entérine le rejet des auditeurs alors que Jésus prononçait en 11,6 cette béatitude: μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί. La mention du scandale (13,21.41) atteste textuellement du refus de la parole proclamée. Désigné comme l'objet du scandale, Jésus n'est reconnu d'aucune valeur: dans ce le lieu-là, il ne peut donc inspirer que du rejet. Le récit ne permet pas d'identifier clairement le pronom αὐτοῖς à qui Jésus adresse sa sentence finale sur le prophète sans valeur. Selon le déroulement narratif, ce pronom semblerait mis pour ceux qui "étaient scandalisés par lui". Jésus prononce en tous les cas une phrase conjuguée au présent de l'indicatif à dimension atemporelle. Sa parole n'a pas valeur ici d'enseignement mais d'analyse de la situation, voire de sentence à portée universelle: il n'enseigne pas (διδάσκω) ni ne parle (λαλέω), mais interprète l'événement (εἶπεν). Cette formule est sa seule prise de parole directe dans le récit (le narrateur n'a pas rendu compte du contenu de l'enseignement dispensé) et c'est une parole de mise à distance. À la suite de ses compatriotes, Jésus fait une lecture distancée de l'événement en cours. La formulation au présent gnomique fait écho au discours en paraboles mais n'en a pas la dynamique narrative: la parole, bloquée parce que non reçue, ne déploie pas de récit. Elle se contente d'ailleurs d'un seul verbe d'état (ἐστιν) sans aucun verbe d'action. Il y est question du prophète qui est ἄτιμος. L'adjectif se compose du ἀ- privatif placé devant τιμή qui signifie littéralement le prix, la valeur d'une chose. L'adjectif renvoie à la valeur du parleur et au désir qui s'y rattache. À travers son constat, Jésus se constitue lui-même comme objet de valeur qui n'est pas désirable ici. L'axe du désir qui réunit locuteur et auditeurs dans le discours en paraboles n'a pas fonctionné dans sa patrie. Les auditeurs en sont restés à une relation de type social avec lui, ils ne se sont pas déplacés. Ni leur corps ni leur langage n'attestent de mouvement: ils n'évoluent pas sur le lieu de la parole mais sur celui de leur patrie.

[15] Dans la perspective de René Girard, celui qui est scandalisé fait état d'un désir mimétique devenu mauvais. Il est celui qui est pris au piège d'un désir qui l'entraîne dans un cercle de violence. Sur ce point, voir les essais réunis dans: R. GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive* (Paris 2001).

Le locuteur est ainsi classé parmi les choses sans valeur: ils n'ont pas su le reconnaître. L'utilisation de l'adjectif ἄτιμος fonctionne en réponse à celui qui qualifie la perle trouvée par le marchand et qui est dite à l'inverse πολύτιμον, c'est-à-dire qui a beaucoup de valeur. L'effet valeur se déplace et participe en se déplaçant de la reconnaissance de l'identité messianique de Jésus. L'expression du verset 57 associe la patrie à la maison (οἰκία) et couvre ainsi un plus large domaine que le verset 54 ne l'indiquait [16]. Comme en français, le mot οἰκία peut signifier concrètement un bâtiment mais peut aller jusqu'à désigner les gens qui y vivent, c'est-à-dire la famille. En ce sens, la proximité du récit sur la mère et les frères de Jésus en 12,46-50 facilite le rappel de cette acception du mot "maison". À la dimension sociale véhiculée par le mot "patrie" s'ajoute donc une dimension plus affective et l'ensemble tend à pointer ce qui constitue la marque identitaire habituelle d'un individu. Lorsque le lien géographique, social, familial ou encore affectif est érigé en absolu, il fait obstacle à la proclamation d'un autre lien que Jésus impose comme supérieur et qui est celui que son "Père qui est aux cieux" offre à l'individu. Si cet absolu ne peut être déplacé, la distance entre l'individu et Jésus n'est pas comblée: les deux restent éloignés sans pouvoir se rencontrer sur un lieu de parole. Par deux fois, avant et après le discours en paraboles, un type de lien à Jésus fait obstacle à une proximité d'un autre ordre. Par deux fois, Jésus porte un autre regard sur les valeurs relationnelles des individus. Et par deux fois, des personnages ne parviennent pas à participer au circuit de communication initié par Jésus.

Le verset 58 expose une situation finale qui montre qu'aucune transformation n'a pu véritablement avoir lieu. La tension narrative est apaisée mais le bilan fait état de deux échecs: le premier porte sur le faire de Jésus ("il ne fit pas beaucoup de miracles") présenté comme la conséquence du second bilan qui porte sur l'être des auditeurs ("à cause de leur absence de foi"). L'agir de Jésus se trouve bloqué par la non reconnaissance de ses compatriotes: il ne peut ni faire ni dire en dehors du circuit de communication qu'il établit. Le ἀπιστία des compatriotes rappelle le ἄτιμος du prophète et l'un fonctionne avec l'autre. En ce sens, l'absence de foi de ces personnages souligne l'absence de valeur qu'ils portent au prophète. Ils ne sont pas participants du désir auquel vient répondre Jésus.

III. Un lien de Parole

Le discours en paraboles est encadré par deux courts récits qui racontent des histoires de mise à distance. Les deux textes valorisent en creux un lien de parole qui se joue dans la proximité avec Jésus et que le dis-

[16] Le mot "patrie" a pour racine *pater*, "le père" qui est absent des membres de la famille cités en 12,46-50. On pourrait donc dire que le discours en paraboles est précédé d'un récit axé sur la mère et suivi d'un autre axé sur le père.

cours en paraboles révèle. Les liens du sang (ou famille) et du sol (ou patrie) sont tenus pour des marques identitaires de haute valeur. Jésus procède à une relecture de ces valeurs et montre l'impasse dans laquelle elles conduisent lorsqu'elles sont constituées en absolu. Les épisodes racontent une impossibilité de lien de parole, une mise à distance qui laisse les personnages en l'état et leur interdit toute participation à la parole enseignée. Leur langage se maintient à la surface des choses: il ne sert qu'à parler de l'enseignant et non de l'enseignement, il ne circule pas avec autrui mais reste confiner en circuit fermé. En amont et en aval du discours, la communication échoue, la parole ne permet pas d'échanges. Les personnages parlent mais ne se parlent pas. Leur langage ne raconte rien, il ne les porte pas au récit mais se limite à l'apparence des événements. Malgré l'enseignement dispensé par Jésus, leur langage n'atteste d'aucune participation narrative, il ne leur permet pas d'initier leur histoire. Le locuteur et les auditeurs ne se rencontrent pas: le locuteur n'attire pas à lui, les auditeurs ne participent pas à sa parole et ils se quittent en l'état.

Entre deux communications manquées, Jésus plonge ses auditeurs dans des flots de paraboles. Il impose un changement de leur posture d'écoute habituelle (didactique) pour entrer dans un nouveau type de communication (comparaison métaphorique). C'est bien là ce qui étonne en premier lieu les disciples (13,10). Leur question atteste que ce mode de langage, si connu soit-il, n'est ni le langage naturel ni celui de l'immédiateté. Au fil du récit, ce déplacement s'impose néanmoins et, semble-t-il, sans même que les auditeurs s'en aperçoivent. Le parcours narratif des personnages témoigne qu'en les maintenant dans un mode de langage auquel les disciples pensent à tort ne pas être destinés, Jésus les rend participants des récits qu'ils entendent. Un premier flot de paraboles (vv. 3-8) produit un effet d'attirance: les disciples s'approchent mais restent encore à disctance des récits paraboliques (v. 10). Un deuxième flot de paraboles poursuit l'effet et parvient à le transformer en effet de participation: leur désir de comprendre est attesté, les disciples interrogent les récits paraboliques (v. 36). Enfin un dernier flot de paraboles génère un effet de transformation: leur entrée dans le circuit de communication est établie, les disciples deviennent sujets de leur parole (v. 51).

Chaque flot correspond à un acte de langage qui impacte sur les auditeurs et les enrôle dans le circuit de communication que Jésus instaure et alimente abondamment en paraboles. Son insistance à vouloir faire entendre ces paraboles témoigne de sa volonté de faire participer les auditeurs à leur fonctionnement: accepter le récit comme une comparaison métaphorique, comme une narration qui fait lien entre le Royaume des cieux et leur propre existence. Maintenu en focalisation externe, cette péricope ne rend pas compte de la participation des personnages en dévoilant leur intériorité mais en les incluant dans le circuit de communication. Jésus les sollicite en permanence en convoquant notamment leur écoute (vv. 9.18.43) et en réitérant ses proposi-

tions de paraboles (vv. 24.31.33.45.47). Contrairement aux deux récits encadrants, les auditeurs sont ici participants de l'acte de parole qui se déroule devant eux, pour eux puis avec eux. La parole qui circule est productive et génère du récit, elle relie les sujets entre eux et oriente leur parcours narratif. L'interactivité dont elle témoigne ne laisse aucun personnage à l'extérieur du lieu de parole (comme en 12,46-50). Il n'est en effet jamais fait mention de personnages qui se mettent à distance du locuteur, c'est au contraire Jésus qui maîtrise les prises de distance. Son personnage est à l'initiative des mouvements signalés aux vv. 1-2; v. 36 et v. 53. Les auditeurs interrogent ce qu'ils entendent, ils ne s'attardent pas à la surface de l'événement comme en 13,54-58. Le déploiement du discours montre la connivence qui se crée entre les personnages et les paraboles: les distances s'amenuisent, la parole circule. D'un point de vue strictement formel, la brièveté des deux récits encadrant est déjà en partie le signe d'une communication manquée, qui n'a pas eu le temps de se construire dans la durée. Le déroulement du parler en paraboles sur 53 versets est un indice formel pour estimer la communication établie. Parce que Jésus insiste, parce qu'il répète et qu'il propose encore une fois un autre récit, paraboles et personnages ont la possibilité d'interagir. Leurs déplacements se font au sein de l'acte de communication et ne se situent plus sur un plan topographique. L'intérieur et l'extérieur qui délimitaient le lieu de parole en 12,46-50 sont transposés dans les récits paraboliques où espace et temps se trouvent fragmentés [17]. La participation des auditeurs au langage parabolique génère toujours plus de paraboles: à chacune de leur question correspond une nouvelle série de paraboles. Cette productivité narrative est d'autant plus valorisée qu'elle est stoppée nette par une parole vaine et superficielle aussitôt après. En 13,54-58 la parole stérile met en effet un terme au récit de Jésus dans sa patrie: il est contraint de quitter ce lieu pour poursuivre son ministère ailleurs. Mais en se déplaçant, il déplace ses auditeurs.

Institut Protestant de Théologie — Céline ROHMER
13, rue Louis Perrier
34000 Montpellier

---

[17] Les paraboles organisent l'espace et le temps. Elles délimitent des zones qu'elles font fonctionner généralement en opposition. Par exemple, la parabole du semeur (13,4-8) organise l'espace en fonction des différents lieux de semences (le chemin — les pierrailles — les épines — la belle terre); la parabole du filet (13,47-50) développe deux espaces opposés en racontant le tri effectué; les paraboles dites de croissance insistent sur le déploiement chronologique du temps et en racontent des étapes.

SUMMARY

The parable discourse (Matt 13,1-53) belongs to a narrative structure that connects it to its two short bordering episodes. The first stages Jesus' physical family (12,46-50) and the second stages his fatherland (13,54-58). This article purposes to show how this setting guides the discourse's reading and how it highlights its effects on the hearers. The theme of the link passes through the three apparently independent stories. It also sets a high value on the new relationship with God. This relation is designated by Jesus and narrated from 12,46 to 13,58.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

John VAN SETERS, *The Biblical Saga of King David.* Winona Lake, Eisenbrauns, 2009. xiv-386 p. 16 × 23,5

This monograph presents Van Seter's conviction, which he has held for a long time, that much of the story of David, notably the "Succession Narrative", consists of one post-deuteronomistic addition from the Persian Period. In chapter 1, "Introduction" (1-52), the author presents a brief history of research (from Julius Wellhausen to himself) and defines the genre of his post-deuteronomistic David story as "saga" in accordance with the Icelandic definition of that term. I feel the need to know much more about the "anthropology of literature", i.e. the social modes of the production, reception and transmission of literature in both Ancient Israel and medieval Iceland before I could possibly comment on that suggestion; but I might point out that we have remnants of Aramaic historical narrative from the 7th century BCE (Ahikar and the Shamashshumukin-story from Papyrus Amherst) which were in all likelihood known to the Judean scribes of the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian periods. Among the authors with which Van Seters engages, I miss A. Graeme Auld, *Kings without Privileges.* David and Moses in the Story of the Bible's Kings (Edinburgh 1994) (whose point of view comes historically very close to the author's, albeit on different presuppositions) and T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History.* A Sociological, Historical and Literary Introduction (London 2005) — quoted 268, n. 111 on a relatively trivial detail, but without impact on Van Seters's perception of the "deuteronomistic historian".

Chapter 2, "The David Saga within Its Social and Historical Setting, Part 1" (53-89) covers "Historical Documents from the David-Solomon Era", the "David Tradition and the Biblical Archaeology Debate", "The Socioarchaeological Approach and its Advocates", and the "Comparison between the Amarna Age and David's Reign: La longue durée". Again, Van Seters's approach is much more reactive than pro-active. In the "Historical Documents" section, there is no mention of the 10th century documents, which we have (Egyptian mostly, and a handful of alphabetic inscriptions), but criticism of individual scholars who used texts from Hattusli III. to Esarhaddon to better understand the biography of David (in my history class, I compare Idrimi of Alalakh and Dāhir al-ᶜUmar, from the 18th century CE). It is correct that recent developments in the archaeology

of Israel leave no room for a Davidic-Solomonic "empire" as imagined by the biblical writers and their Christian interpreters well up to the end of the 20th century, regardless of whether one follows for the details Israel Finkelstein or Amihai Mazar. But archaeology has also shown that Gath flourished in the 10th and 9th centuries BCE, not before and never after — a historical fact, which is unduly disregarded (or played down) by the author (79). The socio-archaeological conclusion, "that there was no Judean state in the 10th century" (73) is correct, but the question which arises in consequence is not sufficiently addressed: what, then, was Judah in the 10th century? Van Seters attacks Na'aman's — helpful — comparison of 14th century and 10th century Jerusalem, but fails to see his point: the question is not so much one of cultural continuity between the Late Bronze and Iron ages (of which there is much, as well as much discontinuity) as one of socio-economic and political decline and recovery. The decline of the world economy, which commenced in the 16th century and reached its nadir at the end of the 12th and the beginning of the 11th centuries, changed direction, and in the late 10th and early 9th centuries, the sociopolitical system had recovered to the same degree it had reached before, namely in the 14th century. That the "term 'Apiru does not persist into later times" (80) is highly questionable — for many, including me; it is preserved in עברי, and that David, after he left the service of Saul and before he became king of Judah, behaved very much like an *'apiru* is fairly evident.

Chapter 3, "The David Saga within Its Social and Historical Setting, Part 2" (90-120) covers "The Search for Historical Sources within the David Story", "David the Mercenary and the Use of Mercenaries in Greece and the Near East" and "Mercenaries in the Story of David". The "Historical Sources" section attacks the notion that the lists (2 Sam 3,2-5; 5,13-16; Sam 8,16-18; 20,23-26; 23,8-39) represent documents from David's court. There cannot be certainty, but in some cases, the criticism goes too far (or not far enough). In spite of Redford, one can still argue with Alt and others that the offices as well as the titles of ספר and מזכיר are Egyptian calques in Hebrew (and not just attested biblically for Judah, but also epigraphically for Ammon and Moab). There are more data for Egypt's cultural and political influence on Canaan in the 10th and early 9th centuries than just Solomon's Egyptian wife, and the relations were not at all, and all the time "quite hostile" — cf. E.A. Knauf, "Was Omride Israel a Souvereign State?", *Ahab Agonistes.* The Rise and Fall of the Omri Dynasty (ed. L.L. Grabbe) (London 2007) 100-103. The list of the "thirty" in 2 Sam 23,8-39 does not assume "David's control of a rather large territory" (97), but precisely the territory which a vassal king of Philistine Gath can be expected to have controlled in the 10th and early 9th centuries — cf. E.A. Knauf, Saul, "David and the Philistines: from Geography to History", *BN* 109 (2001) 15-18. The section on mercenaries is crucial for Van Seters's dating of his "David Saga" to the Persian period, and will be discussed *infra*.

Chapters 4, "David and Saul: The Problem of Multiple Accounts" (121-162) and 5, "David's Life in Saul's Court and David as an Outlaw" (163-207) deal mainly with source criticism. They are nicely summarized in the "Appendix: The Division of Sources (Dtr and the David Saga)" (361-363). Chapter 6, "David Becomes King of Israel: Dtr's View" (207-269) again is decisive, for it presents Van Seters's view of the "Dtr". In addition to "source A" in the Saul-David-stories and David's wars, this account includes 2 Sam 6–7*. Chapter 7, "A Portrayal of Life in the Court of David: The David Saga" (270-344) leads from "David's Conflict with Ishbosheth for Control of Israel" to the succession of Solomon. The "Conclusion" (345-360) tries to understand "Dtr's David within His Larger History of Israel", and presents "The David Saga as a Radical Revision of Dtr's View of the State" and contrasts "The Royal Ideology of the David Saga and DtrH". The "David Saga" is an auctorial work, addressing a "sophisticated audience" interested in national tradition and Persian politics, and reflects "a kind of 'secular' wisdom perspective that is competing with the more 'doctrinaire' views of his time" (359). In short, this author is an anachronism in Persian-period Jerusalem.

Ideological and theological sympathies are bad guides to historical analysis. My main criticism of Van Seters's approach is this basic contrast of the "individual author" with his (or her) "unity of intent". Source criticism was based on this very Greek notion from the very beginning. In the ancient Near East (and mostly in the not-so-ancient Near East as well), we are not dealing with "individuals", but with collectives. The multiplicity of voices in the Hebrew Bible is indicative of "multiple authorship", and not only in the diachronic, but also in the synchronic dimension. From the first biblical scribes to the last Tiberian Masoretes, the purpose was not to reduce, but to increase complexity. This basic criticism applies as well to Van Seters's perception of "the deuteronomist", as becomes obvious in his response to Otto Kaiser (37-38), who rightly maintains that "DtrH" is the product of a growth of tradition without any unity of intention, but is rightly criticized by the author for being "implausible" with his over-precise attempt to reconstruct this process. Those of us who still do some historical criticism will have to learn to express ourselves more vaguely in order to remain within a reasonable interval of confidence.

From the historical point of view, Van Seters's attempt to date the David stories to the Persian period is misguided. "Mercenary" is שׂכיר in Hebrew, attested in texts from the Neo-Babylonian and Persian period (Isa 16,14; 21,16; Jer 46,21) – but not in Samuel and Kings. In the David stories, we find foreign ethnic groups as military contingents in the service of Gath and David. They continued a well-established Egyptian practice, for which the term "mercenary" is inappropriate — cf. A.J. Spalinger, *War in Ancient Egypt* (Oxford 2005), index s.v.. This practice fits perfectly the present image of the 10th and 9th centuries, not as a period of the emergence of "national" or "territorial" states, but as a "Canaanite revival"

(Itamar Singer, Israel Finkelstein), again very much on the cultural and political fringe of Egypt.

From the linguistic point of view, ישׂראל כלה "all Israel" in 2 Sam 2,9 is archaic – the 3rd person singular enclitic pronoun is written as in epigraphic Judean — Van Seters throws the text into his Persian period "David Saga". In addition, the geographic concept of "all Israel" in 2 Sam 2,9 — Gilead, Jezreel, Ephraim, Benjamin and the "Ashurites", who cannot have lived far from the Jezreel valley — fits perfectly what we now know about the extension of the kingdom of Israel in the late 10th and early 9th century (before the Omride expansion); it does not fit at all the three different concepts of Israel's territory which we now find in Jos 13–19 (the first comprising Idumea, Judea and Samaria, the second including Galilee, and the third filling the borders of Num 34,1-12), which reflect Persian period debates. In the Ketîv of 1 Sam 26 (for Van Seters, again Persian period), the third person singular enclitic pronoun on the plural is written five times ו — instead of יו —, again preserving an archaic feature. In 1 Sam 24 (attributed to the pre-Persian Dtr), we find such Late Biblical features (indicating a text written in Biblical Hebrew by speakers of Middle/Mishnaic Hebrew, from the second half of the 5th century onwards) as מן־המערה (24,9), a narrative perfect (24,11) and the Aramaic form of the 2nd person masculine personal pronoun (24,19, near the post-classical orthography עשׂיתה). For linguistic reasons alone, 1 Sam 26 is more ancient than 1 Sam 24.

In spite of the present monograph, it is still reasonable (and empirically justified) to assume that much of the tradition of the "David Saga" derives from the 10th and early 9th centuries, which does not mean that it is all factual, or was committed into writing at that time. The archaic features in many of these texts are, however, a clear indication that the Persian period editors of Samuel and Kings had pre-Persian texts, not just traditions, at their disposal.

Institut für Bibelwissenschaft
UniTobler
Länggassstrasse 51
CH-3012 Bern

Ernst Axel KNAUF

Harald Martin WAHL, *Das Buch Esther.* Übersetzung und Kommentar. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2009. xii-249. 16 × 23,5. € 74

This book can be considered a mature fruit of the broad and deep reflection that Martin Wahl has devoted for a long time to the book of Esther (cf. his bibliography, 223). The author quite early (vii) declares his intention to fill at least partially the gap produced in recent decades in German exegesis, which — unlike English-speaking scholarship — has

substantially neglected this biblical book. The volume is composed of two parts: the introduction (1-47) and the translation and commentary on the text (49-211). Then follow a list of abbreviations (213), a selected bibliography (215), a chronological table (228), a map of the Middle-East during the Persian period (229) and a rich index (231-249).

The introduction (1-47) summarizes in nine paragraphs the main questions about Esther. Wahl devotes space to the most authoritative studies, while reviewing the still open questions and anticipating some of his most original ideas. In the first paragraph, titled "the book in canon" (1-3), while looking upon the position of the book in the Hebrew and Greek Bible, Wahl is soon obliged to face the complex textual question. The book of Esther, in fact, receives a different treatment not only in the Hebrew and Christian traditions, but also among the Christian confessions according to the text chosen to be translated into modern languages. There is above all a difference between Hebrew and Christian biblical canons: in the Hebrew Bible the book of Esther appears among the *Meghillot*, while in the Septuagint it appears in the section of the Historical books. This situation shows up even in the modern Christian translations, in which a significant difference between Protestants and Catholics comes to light: in the Protestant Bibles the book of Esther closes the section of Historical books (while the so-called "Greek additions" drift into the Apocryphal books); however, the Catholic Bibles put it before the books of Maccabees. Wahl is right in arguing that the choice of modern Catholic Bibles actually diverges from that of the *Vulgate*, which translates the Hebrew book of Esther and places it at the end the exclusive parts of the Septuagint (i.e. Esth 10,4–16,24 according to the *Vulgate*). Still, the criterion of German *Einheitsübersetzung*, that chooses to supplement the "Greek additions" inside the text, is not the only one for Catholics: in Italy, for instance, the present-day *Bibbia CEI* — as it was already in the *TOB* — includes two different books of Esther, one translated from the Masoretic Text and the other from the Septuagint.

The second paragraph (3-7) copes with the complex and often discussed question of the textual transmission and of the redaction. Influential scholars on this topic like Clines, Fox, Dorothy and Kossman are mentioned. The difficulty concerns first of all the redaction of the Hebrew book: according to Wahl, the original text is recognizable in Esth 1,1–8,17, to which three appendixes were afterwards added: Esth 9,1-19; 9,20-32; 10,1-3. Secondly, two Greek texts should be counted: *B-text* (identified with the Septuagint) and *A-Text*. To the Greek textual tradition belong six large portions of text, that exceed the Hebrew text, called just "additions" (*Zusätze*). After this accurate description of the textual and redactional situation, the final quotation (5) of Hanhart's critical edition sounds a little reductive (*Esther* [Septuaginta VIII/3; Göttingen ²1983] 96); instead, in the light of the studies quoted before, it should be admit-

ted that there is not yet a consensus among scholars about the textual history of the book of Esther.

The third paragraph (7-12) tries to show the roots of the book of Esther in the biblical tradition. It mentions Rosenthal's work on the relationship with Gen 37–50, Gerleman's on Exod 1–12, and Cazelles's on the ancient sources. Then it focuses on the composition of the book, referring also to the studies by Striedl, Berg, Meinhold and Levenson. So Wahl proposes to divide the book of Esther into fourteen sections, as he does the paragraphs of his commentary.

Regarding the literary genre, the fourth paragraph (12-15) takes into account the numerous definitions by scholars from Haller in 1914 onwards. According to Wahl, Esther can be considered mainly as an etiology of the Purim feast. Still, some words typical of this biblical book, which will receive an accurate consideration in the commentary, testify in favour of the identification of a confession of faith, made by the people of Israel in the one true God in the context of the religious pluralism of the Persian diaspora (14: cf. 171).

In the fifth paragraph (15-22), the author explains the style and language of Esther. Wahl traces with skill the profiles of four main characters of the story: Ahasuerus, Esther, Mordecai and Haman. Moreover, he studies the rhetorical patterns and the syntactical and linguistic peculiarities, availing himself of König's and Dommershausen's studies and especially recovering what he had already argued in a previous article — "Die Sprache des hebräischen Esterbuches. Mit Anmerkungen zu seinem historischen und traditionsgeschichtlichen Referenznamen", *ZAH* 12 (1999) 21-47. In this way, he discovers a theological meaning in some terms apparently used only in a sociological way, like *'m* ("people") and *yhwdy* ("Jew").

The sixth paragraph (23-31) sheds light on the question of the historicity of the narration and of the Purim feast. The author has the merit of clarity, when he supplies four criteria of historicity: the hints given by the text itself, the way of telling the story and the language of the author, the extra-biblical sources, and the historical judgment about the feast of Purim. He argues that Esth 1,1–8,17 has to be considered not as an historically reliable report, but as a theological narration in historical dress (31).

According to Wahl, the history of the effects of the book of Esther, which is the object of the seventh paragraph (31-38), begins actually with the "additions" of the Greek text, which emphasize the religious dimension (31). It was impossible for Wahl to resume in a few pages all the interpretations of, and comments on this biblical book made until recent times, but a special space is rightfully reserved for rabbinic literature, which will be often used in commenting on the text. However, a little inaccuracy can be pointed out, when it is said that a praiseworthy exception to the scanty attention of Church Fathers toward the book of Esther is that of Clement of Alexandria (II-III cent. A.D.), who talks about Esther as *he teleía katà pístin*, "the perfect one

about faith" (34; cf. 249 e 331). In reality, Clement of Alexandria is not the first and not original in this assertion: it dates back to the *Epistula ad Corinthios* (55, 6a) of Clement of Rome (I cent. A.D.). So the latter is the real first authoritative witness to Esther among Church Fathers.

The eighth paragraph (38-45) is devoted to the theology of the book of Esther. The absence of God's name is noted, but also the typical religious elements of related books such as Dan, Tb, Jdt (theophanies, prayers, dreams and their interpretations, religious quotations, apparitions of angels) are lacking. But Wahl rejects the definition of "worldy" (*weltlich*) or "de-sacralized" (*entsakralisierte*) narrative given by Gerleman (*Studien zu Esther. Stoff, Struktur, Stil, Sinn* [Neukirchen-Vluyn 1966]); instead, it is a religious text, rich in allusions (*Anspielungen*) to Jhwh, written by Jews in the eastern diaspora. Four kinds of theological features are thus recognizable: a) religious actions; b) allusions and numerical symbolism; c) motives; d) expressions and *topoi*. Therefore, Jhwh is not a distant and numinous force that works in the background of the tale: in the light of the biblical tradition, it is clearly possible to discern his presence and his saving work in favour of those who believe in him (43). In this sense, the "additions" in Greek do nothing more than point out the active presence of God explicitly in the narration.

In the last paragraph of the introduction (45-47), the eastern diaspora is taken as the place of birth of Esth 1,1–8,17; 9,1-19 and Palestine for Esth 9,20-32; 10,1-3 (cf. also 210).

In the part of the volume dedicated to the interpretation (49-211), the book of Esther is divided into fourteen sections: every section opens with the translation of the Hebrew text. Following Levenson's commentary, *Esther* (OTL; London 1997), Wahl also takes the Greek "additions" (from A to F): put in the same place as they are in the Septuagint, their translation is printed in italics and commented on in footnotes. The other footnotes concern the Hebrew text and give precious information about text (pointing out the differences with the Septuagint), syntax and style. Wahl's commentary of the single sections is clearly articulated: introduction to the section, close comment on each part of the section, and final overview (*Ausblick*). If need be, within the sections one can find eleven *Excursus* about several subjects: 1) King Xerses I; 2) court servants; 3) provinces of the reign; 4) tax amnesty and gifts; 5) people; 6) commands and law; 7) Hebrew penitential rite; 8) banquet; 9) hanging on the gallows; 10) idea of Jew and Judean; 11) chance-*pur* and the Purim feast. Although it is not pointed out in the index (xii) and so almost hidden, there is an epilogue at the end of the commentary (209-211), in which a summary of the main points of the whole commentary on Esth 1,1–10,3 is found: here the reader can find a general view of the foremost results of this study.

In this review there is of course not enough space to show all the interesting elements that enrich this work, giving due credit to its author. From the methodological point of view, one appreciates Wahl's ability to

create a work useful on different levels, according to the proficiency of the reader; moreover, the clarity in expounting questions goes with an undoubted exegetical skill. From the point of view of the content, one can also point out an abundant recourse to the rabbinical sources and to ancient Greek literature. The proposed theological key of interpretation stands out: the community, founded on belief in Jhwh, is to be seen as the centre of Judean identity in the diaspora and Purim is the religious feast which commemorates the saving work of the God of Israel.

At the same time, a few minor critical remarks can be made. It is a somewhat astonishing to see so little space devoted to Jerome's *Vulgate*, in spite of the significance this translation had in the history of the reception and interpretation of the book of Esther. The *Vulgate* is mentioned once (2) and then the siglum "V" (213) is used only a few times. Still, not even a mention is made of the *Vetus Latina*, held nowadays in high esteem not only by textual-criticism — cf. J.-C. Haelewick, *Vetus Latina.* Die Reste der altlateinischen Bibel (Freiburg 2004-).

This high-level study still leaves room also for some *desiderata*. First of all, we would expect a deeper treatment of the thorny problem of violence in Esther (and in the Bible ...), going beyond the simple hint on the right to self-defense (167), to Jhwh's holy war (182), to revenge (185) and to pre-emptive self-defense (187). Moreover, the feminist and liberation theology's interpretative approaches (cf. O.E. Costas, "The Subversiveness of Faith. Esther as a Paradigm for Liberating Theology", *Ecumenical Review* 40 [1988] 66-78; J.F. Craghan, "Esther, Judith, and Ruth: Paradigms for Human Liberation", *BTB* 12 [1982)] 11-19) have not been treated as sufficiently as they deserve. Finally, one is obliged to state that the bibliography is limited to the English and German languages: few in French, nothing in Spanish and Italian.

Viale Epipoli, 14 Dionisio CANDIDO
I – 96100 Siracusa

Werner URBANZ, *Gebet im Sirachbuch.* Zur Terminologie von Klage und Lob in der griechischen Texttradition (Herders Biblische Studien 60). Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2009. x-319 p. 15,5 × 24. €60 – SFr 99,00.

This volume is a slightly revised dissertation (supervised by Johannes Marböck), completed in Graz in 2008 by a promising young scholar. It is a well-focused, clearly-written, and detailed study of a defined topic, accurately described in the title and subtitle of the volume. The author's careful research is evident in the numerous concise footnotes to secondary literature provided at the bottom of almost every page.

The three-page introduction notes the author's acceptance of praise and lament as the two key poles of prayer; later (22) he acknowledges his debt to the analysis by Claus Westermann, known to English-speaking readers from the publication *Praise and Lament in the Psalms* (Atlanta, GA 1981). The second chapter then offers a thorough and well-informed survey of previous research into prayer in Ben Sira, with salient quotations on the topic from dozens of earlier scholars. Urbanz establishes his point that whereas many previous studies have dealt with aspects of prayer in Ben Sira, no monograph on the whole topic has existed before. Chapter 3 supplies a brief discussion of the meaning of prayer (including in the Old Testament), as well as its Greek and Hebrew vocabulary.

The heart of the volume consists in two central chapters of about one hundred pages each. Chapter 4 analyzes the terminology of lament (praying, calling, crying, begging, asking, lamenting, and seeking), while the fifth chapter examines the vocabulary of praise (praising, thanking, honouring, glorifying, hymning, exalting, blessing, and extolling). Both of these chapters begin with useful tables of vocabulary. Then, for each relevant verb or noun, Urbanz offers the Greek text with German translation of the verse in which it occurs, plus the Hebrew text (where extant) with German translation, followed by about a page of analysis. While this method allows for a focused examination of each lexeme, it also divides the treatment of different words in the same verse to different pages. For instance, see 50-51 on prayer in Sir 48,20c, 66-67 on calling to God in v. 20a, and 117-118 on stretching out the hands in v. 20b. Moreover, because the detailed analysis of prayer terminology is treated in textual extracts of a few lines, no pericope is discussed in its entirety except the thanksgiving psalm in Sir 51,1-12 analyzed in chapter 7 (250-280).

In Chapters 4 and 5 the monograph's primary focus on the Greek text becomes evident. While the Genizah Hebrew text is considered where relevant, the distribution of prayer passages in Ben Sira means that the Masada scroll only receives brief treatment (see 204-208 on Sir 42,15.17). In addition, the Genizah Hebrew litany following Sir 51,12 is given only a short discussion (152-153), while the Syriac text receives rare mention (see 39 on Sir 32,14). In cases where Greek and Hebrew texts differ, footnotes often direct the reader to the works of other scholars.

Among his findings, Urbanz observes (56) that in Ben Sira's view, prayer is connected with life praxis (Sir 34,29), as well as being an element of repentance (39,5), a means of forgiveness (34,31), and a part of the people's temple liturgy (50,19). Prayer also includes lamenting or asking for help when in need (3,5; 35,21; 36,22; 38,9; 48,20) and praising for need overcome or for other gifts from God (39,6; 51,1.11). Moreover, prayer allows space for God's response (32,14) and can be a vow to be fulfilled (18,22-23). Finally, prayer is a place for seeking wisdom (51,13) but no place for small-mindedness or garrulous talking (7,10.14).

As for praise, Urbanz finds that the most concentrated use of praise vocabulary occurs in six chapters of the sage's book (Sir 17,8-10.27-28; 39,14-15.35; 42,15.17; 43,28.30-31; 47,6.8-10; 51:1.11-12). Whereas the dead cannot offer praise to God (17,27-28) and sinners are not entitled to do so (15,9), praise is fitting from the humble and merciful (3,20; 35,4). Moreover, Ben Sira himself offers praise to God (42,15; 51,1.11-12).

Having previously studied lament and praise separately, Urbanz uses Chapter 6 to bring together the themes of praise and lament in Ben Sira's book. A bar chart of vocabulary shows that prayer is a major topic in Sirach 4, 17, 35, 39, 43, 47, 50, and 51. Similarly, a bar chart of terminology reveals lament as an important theme in Sirach 4, 39, 50, and 51. A third bar chart of vocabulary indicates that the praise of God is a significant subject in Sirach 17, 39, 42, 43, 47, and 51. Most helpful is the final bar chart (235) that combines the data from the three previous charts. In addition, Chapter 6 deals briefly with the bearers of prayer and the reasons for prayer. Urbanz also notes the ways in which Ben Sira speaks of prayer, especially using examples, offering motivation, and providing reflection.

Although the content of prayer is not the main focus of the monograph, I was particularly interested in the brief consideration of reasons why prayer is made (see 240-242). Lament arises out of a need or crisis, especially poverty (Sir 34,14-21), military threat (46,5.16; 47,5; 48,20), sickness (38,9), false accusation (51,1-12), sin (28,2-4; 39,5), or a lack of wisdom (39,5-6; 51,13-30). By contrast, praise can be offered for God's great deeds, not only in creation (42,15; 43,11) but also in history and the present (47,6-8). Furthermore, praise is expressed by the sage himself in response to divine help (51,12.22).

Chapter 6 also includes a concise discussion (246-248) dealing with the prayer in Sir 22,27—23,6, a passage that has not been examined earlier since it lacks specific prayer vocabulary. Here Urbanz claims that this literary form of prayer (whether personal or paradigmatic) is something new within wisdom literature (247), though the second and third scholars cited as support in a footnote (247, n. 21) refer to the comparable individual prayer in Prov 30,7-9.

To illustrate the sage's view of prayer, Chapter 7 supplies a more detailed analysis of the Greek text of Sir 51,1-12. Here Urbanz considers the prayer's vocabulary and theology, and though he footnotes other views on its historical context in Ben Sira's life (278, n. 6), he himself does not venture any particular setting. He relates motifs in this prayer to similar motifs in other Old Testament books, including deuterocanonical literature. However, in accordance with the monograph's title, he treats significant differences in the Hebrew text only in a single page (278).

Finally, the eighth chapter contributes a two-page conclusion, including an interesting passage making links with Israel's history (281, my translation):

> Considered collectively, Israel at Sirach's time is also again and again in situations of disadvantage and oppression (Sir 36). Yet already in the first reference to the theme of prayer in 2,10, it becomes clear that the consideration of Israel's history, as also happens in 44–50, serves as an encouragement to lament, since God pays attention to this. The consideration of history is simultaneously an expression of trust in God's deliverance in the present.

Urbanz goes on to describe the praise resulting from God's intervention in the sage's personal life (281, my translation):

> Sir 51,1-12 depicts these perceptions in an individual context. From such experiences of deliverance the praise of the One who delivers draws its depth. The ideal for a human being is, having been freed from all harm, to offer to the Creator and Lord (Sir 17–18), whose mercy surrounds human existence (50,22), thanks for his help and praise and glory for his working.

In the monograph's final page (282), Urbanz humbly notes topics not covered in much detail, including the prayer in Sir 22,27–23,6, the Genizah Hebrew litany following Sir 51,12, and the final acrostic poem in 51,13-30. He also acknowledges the lack of detailed consideration of other prayers from the time of Sirach. Despite these limitations, this monograph is a remarkable achievement for a young scholar.

The volume ends with an up-to-date bibliography, an index of biblical references, and a select list of Greek and Hebrew terms, though there is no index of subjects or modern authors. As a whole, the work is technically very competent. Indeed, despite the complexity of texts and languages included (with Greek and Hebrew type on most pages), I found very few typographical errors, though I was amused to see mention in the bibliography of Walter Brueggemann's 1984 book, *The Massage* [sic!] *of the Psalms.*

The various divine titles are considered in passing as they occur in the text extracts, such as God Most High in Sir 46,5 (62), Master in 23,1 (115), Helper in 51,2 (272), and Father in 51,10 (276). Unfortunately, however, there is no sustained discussion of such divine names, even though the sage's address of God as Father (Sir 23,1.4; 51,10) foreshadows Jesus' own practice. It would have been interesting to see the picture of God emerging from a combination of these divine titles.

While the monograph supplies an excellent analysis of the vocabulary and theology of the Greek text of Sirach, the sharp focus means that other questions of context are passed over. Thus, the author says almost nothing on introductory questions about Ben Sira's book (e.g., historical background, social location, and textual problems), but instead refers the reader to other scholars (1, n. 1), though later he does touch on some of these questions in passing (see 251-254 on textual problems in 51,1-12).

The book's clear focus also means that the broader context of ancient prayer (such as Greco-Roman prayer) has been set aside, while references

to Qumran prayer are few (see 139-140). In fact, the book's second and third chapters offer only brief discussion of the vast topic of prayer in the Old and New Testaments, though when discussing specific passages Urbanz refers to many biblical prayer texts with similar terminology or motifs. The author of a dissertation necessarily looks closely at the material being studied; in future, it will be interesting to see how Urbanz is able to situate his findings within a broader context of biblical prayer, theology, and spirituality.

All in all, this carefully-written monograph is a welcome addition to studies of the vocabulary and theology of Ben Sira's book. It will be useful, not only for Ben Sira scholars, but also for all students of prayer in Second Temple Judaism and the New Testament.

Ushaw College
GB-DH7 9RH Durham

Jeremy CORLEY

Wolfgang OSWALD, *Staatstheorie im Alten Israel*. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2009. 288p. 15,5 × 23. €32 – SFr 54,90.

Oswald here investigates theories about politics which he finds in the Pentateuch and Historical Books (Joshua to Chronicles-Ezra-Nehemiah). The political characteristics of this literature, once well known to interpretation (in texts from the Book of Jubilees to Locke's *Leviathan*), were lost to view because of, first, the separation of politics and religion in Europe, and thus the loss of the theological foundations of political theory, and second, the rise of historical criticism (10). He does not look to texts which might be regarded as deliberately expressing theories, such as Deut 16,18–18,22, or 1 Sam 8. Rather, political thinking runs through the varied literature, conveying contemporary political-theological issues. The literature does this by transforming existing traditions, always recurring to specific epochs which are given decisive significance. The study, therefore, is interested in political and constitutional theories that operated in ancient Israel, and not in finding ideas that may be relevant to today.

The argument proceeds by identifying and analysing six paradigms, namely the David-paradigm, Moses-paradigm, patriarchal paradigm, Abraham-Moses paradigm, Persian paradigm, and the new David paradigm. The first task in each case is to delimit the literature that he thinks carries the respective paradigms, for which he uses familiar redaction-critical methods, while conceding that lack of unanimity on this is the biggest obstacle to the enterprise (12).

The David-paradigm is developed in Samuel-Kings, in a body of texts spanning the late monarchy to the exile. The legitimacy of David over

against Saul (1 Sam 9 – 2 Sam 8*) is promoted after the fall of the northern kingdom when the relationship between Judah and Benjamin needed to be clarified. The *Hofgeschichte* (2 Sam 9–20*) demands loyalty to the king and Jerusalem, and comes from the time of centralisation. The *Thronfolge-Erzählung* (2 Sam 9 – 1 Kgs 2*) shows a penitent David untainted by the Bathsheba affair and Solomon as successor, in a story of political realism and the defence of the realm. At the end of Kings, the *Davididen-Erzählung* as a whole (D-E, 1 Sam 1 – 2 Kgs 25*), places hope in the survival of King Jehoiachin, and aims to secure the Davidic dynasty for the future. The David-paradigm could not survive the failure of Jehoiachin to return, however (71).

The Moses-paradigm is found in four stages: the *Exodus-Erzählung* (E-E, Exod 1–14*), the *Exodus-Gottesberg-Erzählung* (E-G, Exod 1–24*), the *Landnahme-Erzählung* (L-E, Deut 1 – Josh 22*), and the Deuteronomistic History (Exod 1 – 2 Kgs 25*). The E-E aims to legitimate the exodus, pitting Moses against the *Staatstheorie* of an oppressive Pharaoh. It thus challenges Judah's vassal-status under Egyptian rule in late Judah. The E-G turns Moses into a covenant-mediator, and aims to validate the Decalogue and Book of the Covenant, and thus a "constitution" (Verfassungsgebung) for a "substaatlich organisiertes Gemeinwesen" after the fall of the monarchy. In contrast to the *Davididen-Erzählung*, E-G sees a future without a king, the murder of Gedaliah attesting to conflict between these groups. The *Landnahme-Erzählung* (L-E) reinterprets both the patriarchal promises and E-G. It portrays a full possession of land without a king, and its law-code in Deut 12–28 aims to secure, not centralisation, but the temple's income. L-E remains open about whether Jerusalem or Bethel should have pre-eminence. The undetermined "place that Yahweh shall choose" (Deut 12,5 etc.) serves this non-committal purpose. L-E as a whole promotes Benjamin over Judah, and emanates from exilic Mizpah. The Deuteronomistic History (DtrG) connects and re-writes E-G, L-E and D-E. Torah becomes dominant, and the Book of the Covenant is de-legitimised in favour Deut 6–28. The spirit of this is egalitarian, fostered by Levites. The future depends on keeping Torah, as is manifest in a picture of a land not yet completely subdued. The king becomes "constitutional", and authority is dispersed among officials. DtrG becomes anti-monarchical in 1 Sam 8, and the monarchy is seen as an "Unheilszeit", though Josiah is made a pattern for future monarchy.

The patriarchal paradigm appears in the *Jacob-Erzählung* (Gen 25–35*), which demonstrates Yahweh's presence at Bethel, and orders the people, not according to royal administrative districts, but in a solidarity deriving from an ancestor. Its origin is in the north, after 722 BCE. In the portrayal of relations with Aram and Edom, Israel without a king remains a nation among other nations. In the patriarchal narrative (*Vätergeschichte*, V-G) (Gen 12–49*) Abraham, portrayed as a migrant, is the par-

adigmatic returnee from exile. A key issue is the attitude of other peoples, and the right to protection. The relation to God takes second place, hence a lack of emphasis on a place of worship. Judah is given political precedence, while Joseph leads in the cultic sphere. V-G prefers a nature-creation ethos to Torah, and concepts like "justice", "righteousness" and "steadfast love" are central (as in Amos and Hosea). The period is late exile, thus later than E-G. V-G could have arisen in a number of large tribal centres (but not Jerusalem). The Joseph narrative claims pre-eminence for Joseph, while showing that Israel is only complete as twelve tribes, especially including Benjamin. In this way it too opposes DtrG, which favoured Judah and Benjamin, and also in showing a way into the future, in which the Joseph tribe takes care of the others, especially Judah.

The fourth paradigm, Abraham-Moses, correlates first of all with P (Gen 1 – Josh 24*). In it, the Temple, with its learned priesthood, is at the centre of all social life. The concept of the "image of God" applies to all humans, the distinction between priest and laity being secondary, and finding its rationale in the cult. P's covenant-theology unfolds over time, rather than being centred decisively on Sinai or the Torah. P rejects DtrG on the role of the "elders", but priests and laity resolve their differences in a division of power in Joshua. P co-opts the patriarchs, but rejects the claims of Bethel. It extends only to Joshua, having no interest in David or Torah. However, P's claims could not be sustained regarding the north. In contrast, in the Shechem-Hexateuch (Gen 1 – Josh 24*), building on P, the cult of Shechem precedes that of Bethel and is traced to Abraham. The final phase in the composition of Genesis-Kings makes a division between Deuteronomy and Joshua, and creates a canonical Torah and a Torah-republic, in which a council of elders becomes a political institution (Num 11,25). Everything is subject to Moses, now a metonym for Torah, the tent of Meeting outside the camp becoming a counterweight to the Temple as a place of God's speaking. Moses and other key figures are variously rehabilitated.

The Persian paradigm arises from issues in the post-exilic community. In it, Ezra establishes the Torah as the authoritative Scripture of the community, which was not uncontested in view of V-G and P, and indeed Nehemiah, with the prominence it gives to the governor. In Ezra-Nehemiah as a whole we first find a double leadership of priest and laity (Jeshua and Zerubbabel), but this gives way to the full authority of the high priest (Ezra 7,25-26, where the "law" must be a form of the Torah including P).

Finally, in the new David paradigm of Chronicles, David becomes the founder, not of the kingdom, but of the Temple. In this history, there are only two epochs, Moses and David, and the king's role is to serve the interests of the Temple.

The foregoing account is necessarily brief, but the method and assumptions will be clear. One undoubted benefit of the study is to show the enormity of the task of reconstructing an outline of the political thought

of late monarchic and exilic and post-exilic Israel. How far the book has succeeded in doing this will depend chiefly on judgments made about the validity of the argument's literary- and redactional-critical foundations, and to what extent the documents recovered represent influential currents of thought. There are, in this reviewer's opinion, a number of factors that suggest caution about the thesis.

First, much depends, for the thesis, on the nature of the relationship between the text and realities in the world. There was certainly political factionality in ancient Israel, with tensions between Bethel and Jerusalem, Benjamin and Judah, the Davidic monarchy, Torah and Temple. But the thesis stages these debates and tensions relentlessly between the fall of the kingdoms and the post-exilic period, begging the question whether some of them, not least concerning kingship, were not played out earlier. The interpretation constantly begs questions of this sort. The Decalogue and Book of the Covenant are promulgated by the Exodus-Gottesberg narrative, for example, because only with the fall of the monarchy do certain laws become necessary, such as slave-release, since a king could take such measures without a law (92). This rests, in my view, on an inadequate understanding of the history of law and its relation to kingship. The relationship between text and reality is most tenuous in the case of the Joseph narrative, which becomes in effect an allegory: the turning-point question, "Does my father still live?" (Gen 54,3) really means, "Is a twelve-tribe Israel still an option?" (182).

Second, a question arises from the study's omission of the prophets, which is acknowledged as lying beyond the book's scope (12). It is interesting that what the author thinks is missing is another paradigm, or perhaps several. But is this necessarily so? If the study has rightly disclosed a history of political thought in Israel and Judah from the end of the monarchies to the Persian period, might not the prophetic literature have provided corroborating evidence at points in the study? The point suggests a tension in the concept as between literary and historical analysis.

A third question concerns the implicit expectations of a readership of the body of literature whose emergence is described here. At one point these expectations become explicit. In DtrG at 2 Kgs 25, the narrative of Jehoiachin's release (vv. 27-30) loses its original function as a straw in the wind of Davidic hope, since David has now been overlaid by Moses, so that one must re-read everything from the beginning in what is called a *Schleifenhermeneutik* (the reader makes loops backwards and forwards). Examples of the enormity of the reader's task abound. To take just one, as part of the rehabilitation of the main figures in the latest stage of the Abraham-Moses paradigm, Moses' failure in Num 20,2-13 is rectified by Exod 17,1-7 — although it comes earlier.

The converse of this point is that the qualities of this literature as literature are not appreciated. Oswald finds that the story of David and Bathsheba

has an exclusively political function, and has "wie alle anderen alttestamentlichen Erzählungen nur Textakteure, die in ihrer Komplexität stark reduziert... sind" (47-48). In view of the plethora of modern work on the very complexities of Old Testament narrative that Oswald finds missing here, for example M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative.* Ideological Literature and the Drama of Reading (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington 1985), it must be said that the "reduction" is entirely on his side. The great literature of the Old Testament cannot be reduced to factional tracts.

Finally, the study fails, I believe, to give a convincing account of the real political achievement of ancient Israel. In choosing not to investigate texts which might be said to express a political theory, such as Deut 16,18–18,22, the author has missed some of the Old Testament's most interesting political legacy, which others have explored with profit, for example, J.-M. Carrière, *Théorie du politique dans le Deutéronome.* Analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18-18,22 (ÖBS 18; Frankfurt 1997). It matters little whether such ideas can plausibly be linked to real political programmes or were the utopian dreams of a few. But there are arguably ideas in the Old Testament which have contributed to the development of political thinking into the modern world, and those who set out to investigate these come closer, in my view, to finding an Old Testament political discourse.

146, Leckhampton Road
Cheltenham GL53 0DH
Great Britain

Gordon MCCONVILLE

Novum Testamentum

Urban C. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*. Vol.1: Introduction, Analysis, and Reference. Vol. 2: Commentary on the Gospel of John. Vol. 3: Commentary on the Three Johannine Letters (The Eerdmans Critical Commentary) Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK., W.B. Eerdmans Publishing Company, 2010. lii-705p., xvii-929p., xii-441p. Three Volume Set: $180.00.

Impressionnant par sa longueur, mais surtout par sa qualité, le commentaire de von Wahlde sur Jn et 1-3 Jn. S'il n'est pas le premier à proposer une lecture diachronique de ces livres, les critères qu'il propose et la manière dont il les utilise, avec fermeté mais aussi souplesse, sont *ad rem*. Selon von Walde, dans sa forme actuelle, Jn n'est pas l'œuvre d'un seul individu mais est le résultat de trois éditions successives (désormais E1, E2 et E3) dues à trois auteurs différents. E1 (p. 57-135), écrite en Judée, vers 60, reflète les attentes du judaïsme d'alors. E2 (p. 137-227), écrite vers 65 (avant la révolte juive de 66), dénote une forte polémique entre la communauté johannique (jn) et la Synagogue dont elle est désormais séparée. En E3 (229-393), parue vers 90-95, le problème n'est plus *ad extra* mais *ad intra*: E3 reflète une crise d'interprétation de E2, et, tout comme 1Jn, elle a été écrite pour corriger la lecture que les opposants faisaient de la théologie de la communauté. E3 promeut aussi le rattachement avec les autres Églises et accepte le leadership de Pierre. Une fois mises en évidence les trois couches rédactionnelles, von Wahlde peut proposer une histoire du développement des différents champs (christologie, foi, pneumatologie, eschatologie, sotériologie, ecclésiologie, etc.) de la théologie jn (p. 395-560, partie 4). Il présente finalement (p. 610-625) le texte de l'évangile et des lettres, en distinguant graphiquement les différentes éditions, ce qui facilite grandement la lecture de son commentaire (vol. 2).

L'utilité de ce type d'approche est de mettre à jour les problématiques théologiques respectives de E1, E2 et E3. Reconstituer le processus de rédaction signifie aussi comprendre l'évolution sociale et religieuse de la communauté jn mais aussi les raisons des choix théologiques successifs.

La mise en évidence des trois éditions ne vaut évidemment que par les critères utilisés. Comme ses devanciers, von Wahlde part des cicatrices présentes en Jn (changements brusques de sujet, maladresses, répétitions et/ou doublets, formules de reprise [ὡς οὖν – ὅτε οὖν], changements de terminologie inattendus pour désigner les mêmes êtres, différences voire oppositions théologiques, etc.). Tels sont les trois critères, (1) linguistique: les termes différents, d'une édition à l'autre, pour désigner les mêmes objets, concepts ou groupes, (2) idéologique: les différentes orientations et idéologies, (3) théologique: différentes présentations du message de l'Évangile.

Ces critères permettent dans un premier temps de mettre en valeur les différences existant entre E1 et E2. La liste qui suit n'est pas exhaustive, seulement indicative, mais suffisante pour mettre en évidence la méthodologie et ses résultats. Von Wahlde commence par noter que les deux éditions ne désignent pas de la même façon les autorités religieuses. En E1, elles sont appelées pharisiens, grands prêtres et chefs, et en E2, juifs. En effet, le mot juifs a plusieurs significations en Jn et ne renvoie pas toujours aux autorités religieuses, et il est nécessaire de déterminer quand il désigne ces dernières, à savoir en E2. Cette première classification en permet une autre : E1 nomme les miracles σημεῖα, les présente par ordre d'importance croissante (en E1 la multiplication des pains précédait la guérison du paralysé) et insiste sur leur grandeur; ils montrent que Jésus accomplit les attentes d'Israël et qu'il faut donc croire en lui. E2 les voit comme des œuvres témoignant de l'identité de Jésus, mais elle insiste davantage sur les déclarations et les discours de ce dernier. Également, en E1, l'hostilité des autorités est en progression; elles condamnent Jésus à cause de ses miracles et par peur des autorités romaines, alors qu'en E2, leur hostilité est totale depuis le commencement, et elles condamnent Jésus parce qu'il blasphème. En E1, le peuple résiste aux autorités (Jn 7,45-49; 9,24-34), et en E2 il en a peur. En E1, les autorités sont divisées au sujet de Jésus, et ce qu'elles en disent renvoie aux seuls signes; en revanche, en E2, elles forment un front uni contre Jésus. Par ailleurs, E1 ne relate aucune discussion entre Jésus et les autorités, alors qu'en E2, l'opposition est frontale, en nombre de discussions à l'argumentation rabbinique, opposition dont les raisons sont les déclarations de Jésus sur sa relation au Père. Bref, l'orientation théologique diffère: E1 est entièrement basée sur les signes, et E2 sur des témoignages multiples ; la christologie de E1 est conforme aux attentes juives: Jésus vient de Dieu, il est le Christ, Élie, le Prophète; celle de E2 va plus loin: Jésus lui-même déclare que Dieu est son Père et a été envoyé par lui; il se fait pratiquement son égal (ce qui le fait accuser de blasphème); il possède l'Esprit et donnera la vie éternelle. E1 n'utilise pas le symbolisme qu'on trouve ensuite: il n'y est pas dit que Jésus est le pain de vie, le bon pasteur, la porte, la vigne, la résurrection et la vie, le chemin, la vérité et la lumière; il n'y est pas davantage fait mention de l'Esprit, de l'eschatologie, et l'on n'y trouve pas d'enseignement significatif de Jésus. En E2, Jésus meurt non pour expier les péchés, mais pour s'en aller vers le Père et donner l'Esprit (lequel ôtera les péchés). Enfin, si E1 se présentait comme un récit suivi (avec une intrigue digne de ce nom — les actuels ch. 8 et 13–17 n'en faisaient pas partie) et complet du ministère de Jésus, allant de la rencontre avec Jean Baptiste (Jn 1) et de σημεῖον en σημεῖον jusqu'aux épisodes après la résurrection (Jn 20), avec nombre de références géographiques reflétant une connaissance détaillée de la Palestine du 1er siècle, en revanche E2 ignore la progression narrative et n'a aucun intérêt pour la chronologie et la géographie; son orientation est uniquement théologique, avec une nette insistance sur la gloire et la glorification de Jésus, qui en constitue le fil conducteur.

Comme cela a été brièvement mentionné plus haut, E3, sans doute écrite à Éphèse, doit sa parution à la crise interne qui a secoué la communauté jn, crise relative à l'interprétation de E2; 1Jn est aussi témoin de cette crise. E3, qui suppose l'existence de 1Jn, va au-delà et représente le développement ultime de la tradition Jn. Cette dernière édition utilise de nouveaux vocables ou donne à plusieurs vocables des éditions précédentes un sens nouveau; ainsi en est-il de κύριος (4,1; 6,23; 9,28; 11,2.27; 20,2.18.20.25.28; 21,7.12.15.16.17.20) qui dénote désormais le statut transcendant de Jésus; de même, ἀδελφός ne désigne plus les membres de la même tribu ou fratrie mais ceux de la même communauté de croyants (20,17; 21,23); les disciples y sont l'une ou l'autre fois nommés οἱ δώδεκα (6,13.67.70.71; 11,9; 20,24), et les croyants, τέκνα ou τεκνία (1,12 ; 8,39 ; 11,52; 13,33; 7× en 1Jn). Le titre "Jésus-Christ" apparaît pour la première fois en E3 (1,17; 17,3); ἐντολή y désigne désormais l'ensemble du ministère de Jésus (10,17-18; 12,49-50) et le commandement d'amour (13,34; 14,15.21; 15,10.12.17) de Jésus s'applique maintenant aux seuls membres de la communauté. Si en E2 c'est le Père qui donne les disciples à Jésus (6,37; 10,29; 17,9.24), en E3 Jésus dit les avoir choisis (6,70; 13,18; 15,16.19). Quant à la vision du monde, elle devient apocalyptique, avec un vocabulaire proche de celui de Qumran ou des Testaments des 12 Patriarches; en voici quelques exemples: le titre "Fils de l'Homme" (13×), les mentions de la βασιλεία τοῦ θεοῦ (3,3.5) et plusieurs oppositions, entre lumière et ténèbres, jour et nuit, vérité et mensonge. E3 a aussi sa propre christologie: Jésus est désigné comme le Fils μονογενής (1,14.18; 3,16.18), lumière du monde; il est préexistant (1,2; 3,2.5.8.13; 6,38; 8,58; 17,5), descendu pour remonter vers le Père (3,13.31; 6,62; 8,14b-16; 16,28), ayant l'Esprit sans mesure (3,34); il est celui qui peut dire ἐγώ εἰμι (8,24.28.58). Son rôle est essentiel pour le salut (il est le chemin, la vérité, la vie, le pasteur, la vigne, etc.). Le vocabulaire de l'heure vient aussi de E3. Quant à la mort de Jésus, elle est nécessaire pour le salut; manger sa chair et boire son sang sont également indispensables pour avoir la vie. En E3, l'Esprit (le paraclet) ne parle pas de lui-même et a principalement pour fonction de rappeler ce que Jésus a dit (14,16.26; 15,26; 16,7). E3 introduit un nouveau témoin, le disciple bien-aimé (13,23.35; 19,26; 21,7.20; selon von Wahlde, il s'agit du πρεσβύτερος de 2-3 Jn), mais accepte le leadership de Pierre. Une fois faite la distribution des passages relatifs aux différentes éditions, d'autres traits de E3 apparaissent: les citations d'accomplissement (12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 18,9.32; 19,36), la connotation théologique des verbes descendre et monter, la croix comme exaltation (avec le verbe ὑψόω).

Notons enfin qu'E3 a parachevé une composition de Jn en deux parties: 1–12 (avec pour fil rouge, Jésus φῶς du monde), et 13–21 (avec pour fil rouge, Jésus en qui l'ἀγάπη prend corps), parties précédées d'un prologue (Jn 1,1-18) et suivies d'un épilogue (Jn 21). Composition semblable à celle de 1 Jn (I, 354).

Tels sont quelques uns des résultats saillants de l'analyse faite dans le vol. 1. Pour que le lecteur puisse reconnaître les passages étiquetés E1, E2 et E3 par von Wahlde, il nous a semblé utile d'en faire le relevé pour tout Jn. Dans la liste qui suit, E1 est en caractères normaux, E2 souligné et E3 en gras:

Les signes

1,<u>19-26</u>.27-28.**29-30**.<u>31-32</u>.**33.34**.35-42.<u>43-45</u>.46-49.<u>50</u>.**51** • 2,1-2.**3**.4-13.<u>14-22</u>.23.<u>24-25</u> • 3,1-2.<u>3-10</u>.**11-21**.22-26.<u>27</u>.**28-36** • 4,1-9.<u>10-15</u>.16-17.<u>19-24</u>.25-30.<u>31-34</u>.**35-44**.45-54 • 5,1-9.<u>9b-19</u>.**20-23**.<u>24-25</u>.**26-29**.<u>30-47</u> • 6,1-14.<u>15</u>.16-21.**22-23**.<u>24-25</u>.**26-29**.<u>30-37</u>.**38-39**.<u>40-45</u>.**46**.<u>47-50</u>.**51-59**.<u>60-62</u>.**63**.<u>64-65a</u>.**65b-71** • 7,<u>1-2</u>.**3-10**.<u>11-18</u>.**19-20**.<u>21-23</u>.**24-26a**.26b-27.<u>28-30</u>.31-32.<u>33-39</u>.40-52 • 8,**12-13a**.<u>13b-14a</u>.**14b-15**.<u>16-23b</u>.**23c24**.<u>25-27</u>.**28a**.<u>28b-29</u>.**30-32**.<u>33-37</u>.**38-52**.<u>53-55</u>.**56-58**.<u>59</u> • 9,1.<u>2-3</u>.**4-5**.6-17.<u>18-23</u>.24-34.**35-41** • 10,<u>1-7a</u>.**7b**.<u>8</u>.**9**.<u>10</u>.**11-21**.<u>22-39</u>.40-42 • 11,1.**2**.3.<u>4-8</u>.**9-10**.11-14.<u>15-16</u>.17-22.**23-27**.28-39.**40**.<u>41-42</u>.43-46-50.**51-52**.53-57 • 12,1-2.**3-8**.9-11.<u>12-16</u>.17-22.**23-26**.<u>27-30</u>.**31-42a**.<u>42b-45</u>.**46-50**.

Le dernier repas (seulement E2 et E3) *et la Passion*

13,<u>1-2</u>.**3**.<u>4-11</u>.**12-27a**.<u>27b-29</u>.**30-32**.<u>33</u>.**34-35**.<u>36</u>.**37-38** • 14,<u>1</u>.**2-3**.<u>4-5</u>.**6**.<u>7-12</u>.**13-17**.<u>18-20</u>.**21**.<u>22</u>.**23-26**.<u>27-29</u>.**30-31** • 15,<u>1-3</u>.**4-7**.<u>8</u>.**9-21**.<u>22-25</u>.**26** • 16,<u>1-6</u>.**7-15**.<u>16-23a</u>.**23b-24**.<u>25</u>.**26-28**.<u>29-32</u>.**33** • 17,<u>1-2</u>.**3**.<u>4</u>.**5.6**.<u>7-11a</u>.**11b-16**.<u>17-20</u>.**21**.<u>22a</u>.**22b-24**.<u>25a</u>.**25b-26** • 18,**1a**.1b-5.**6-9**.10-11.**12-18**.19-29.**30-32**.33-35.**36-38a**.<u>38b</u>.39-40 • 19,1-6a.<u>6b-12</u>.13-14a.<u>14b-15a</u>.15b-22.**23-24**.25.**26-30a.30b**.31.**32-37**.<u>38</u>.39-42 • 20,1.**2-11a**.11b-16.<u>17a</u>.**17b-18**.<u>19</u>.**20-21**.<u>22</u>.23.**24-29**.30-31a

Le prologue, Jn 8,1-11, et Jn 21 ne font pas partie du relevé, car E3 y est combinée avec d'autres traditions.

Les commentaires des vol. 2 et 3 s'appuient sur les découvertes du vol.1 et montrent comment la prise en considération des différentes éditions permet de mieux mettre en valeur l'histoire de la tradition jn. Sans nier la finesse et le discernement avec lequel sont mises en valeur les spécificités de E1, E2 et E3, disons que ces commentaires ne sauraient se substituer à ceux qui proposent une lecture synchronique de Jn. Si von Wahlde met en effet à jour les stratifications successives des macro-unités du texte jn, il en reste là. Or, même si dans le texte actuel de Jn les aspérités ne manquent pas, un réel travail d'unification a été fait par E3 au point qu'il est possible de parler d'une voix narrative (et non de plusieurs, différentes et/ou contrastées). Si le travail effectué en 1983 par Culpepper (*The Anatomy of the Fourth Gospel*) peut et doit être amélioré, il n'a rien perdu de sa pertinence. Cela dit, le travail impressionnant de von Wahlde donne à Jn un relief dont le lecteur exigeant ne saurait se passer.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
I-00187, Rome

Jean-Noël Aletti

Troels ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*. The Material Spirit. Oxford, Oxford University Press, 2010. xv-285. 16 × 24. £65.00

Engberg-Pedersen (E.P.) in *Paul and Stoicism* attempted to show that many Pauline ideas derive from Stoicism. His earlier book emphasized cognition, while this one underlines the physical body. In *Cosmology and Self* he wants to demonstrate that the *pneuma* and the body, physically described, are articulated with the cognitive pattern previously enunciated in *Paul and Stoicism*. Here he stresses the physical transmission of the *pneuma* interpreted as "Pauline habitus". His main point is that Pauline missionary activity was a bodily practice consisting in the material transmission of his *pneuma*.

Chapter One seeks to understand the meaning of *pneuma* in 1Thes 5,23 and 1 Cor 15. E.P. affirms that the Pauline understanding of *pneuma* corresponds well to the materialistic Stoic understanding. In spite of the different notions of resurrection in Paul and Stoicism, the Pauline idea of transforming the body from physic to pneumatic corresponds with the Stoic idea of the transformation at the final conflagration. Paul's idea of *pneuma* actually is Stoic because his notion of resurrection presupposes the Stoic cosmology.

In the first part of Chapter Two E.P. studies the idea of *pneuma* in Phil 3; 2 Cor 4,7–5,10 and Rom 6–8. He asks whether this idea is Platonic (immaterial) as in Philo or apocalyptic (material and bodily) as in Stoicism. In Phil 3,20-21 the δύναμις transforming the body into the "body of his glory" is the same *pneuma* enunciated in 1 Cor 15. Even if none of these texts explicitly identifies this "power" with the *pneuma*, the author takes it for granted that this *pneuma* becomes operative in the resurrection (44) as well as in the present and future of the believers.

In 2 Cor 4,13 the expression πνεῦμα τῆς πίστεως is understood as a physical entity and indicates the reason for resurrection. The idea of this *pneuma* in 2 Cor 5,5 coincides with that of 1 Cor 15. Although the language of the section seems to be Platonic, the expression "heavenly dwelling" (2 Cor 5,2-5) reflects the apocalyptic idea of the physical body being transformed by the *pneuma* in the way described in 1 Cor 15. In Rom 8,10 the possession of *pneuma* seems to indicate a physical presence, which believers have received (8,14), and which is still present in those who suffer (8,17-18). Therefore, the image of resurrection in 1 Cor 15 as pneumatic transformation is confirmed by Phil 3,2, 2 Cor 4–5 and Rom 8. In all these texts the author finds the idea of the physical body decaying while its resurrection has already begun.

In the second part of Chapter Two E.P. asks whether God is *pneuma* or pneumatic in the Stoic way. He distinguishes between the *pneuma* of God, the *pneuma* itself and our *pneuma*. From Pauline texts, e.g. Romans,

it is difficult to deduce an ontology of God (67); however, it is possible to deduce a process of how *pneuma* is received. The initial reception of the *pneuma* at baptism, which is a physical reception, begins the bodily transformation that ends with the resurrection.

In Chapter Three E.P. studies the Pauline worldview and explains the relation between the *pneuma* (itself) and the super-human entities. The main point here is the transformation of σῶμα and ψυχή by means of the *pneuma*. The Pauline view of the cosmos does not differ from the Stoic one because in both cases human cognition allows for three levels of discourse (physical, cognitive and personal) without any contradiction. According to Paul the *pneuma* leads to freedom while the elements lead to slavery. Living under the personal powers of angels, demons, Satan and ἀρχαί keeps humankind in a psychic condition, while being transformed by the *pneuma* makes them pneumatic.

The author makes a great effort to show that in both cosmologies (Stoic and Pauline) the three levels of discourse (physical, cognitive and personal) are not in opposition. Human cognition is the ability that allows the interaction of these three levels without any opposition. Both, Stoicism and Paul, consider that only human beings, believers or not, have this ability and therefore they have the will to be free. God's *pneuma* is communicated to the believers's *pneuma* by means of the *pneuma* itself. Such a movement transfers believers from slavery to freedom. This transfer by love consists in a conflagration that takes place at the resurrection. It is about a victory over God's enemies that removes believers from the sphere of the σάρξ and puts them under the *pneuma*.

In Chapter Four E.P. compares Paul's and Epictetus' argumentations on freedom and concludes that none of them oppose the human agency to the divine one. Human freedom is defined as a cognitive form of alignment with God, which is a form of cognition through *pneuma* that puts humankind and God on the same level. For both, Paul and Epictetus, human cognition focuses on self-sufficiency concerning the body, the world and God. This self-sufficiency is a relationship that aligns the subject of knowledge with God. For the Stoics and Paul, human agency and self-sufficiency are not opposed to divine agency. The true human-self consists in being directed toward God and aligned with him, which is to have the self-sufficiency of God. This true human-self is called by Epictetus the "ideally rational person", while Paul names it the "pneumatic man".

In Chapter Five E.P. interprets the movement of the *pneuma* that goes from the external view of the world (cosmology) to his internal perspective (the self). This movement is understood under the philosophical categories of "habitus", "religious experience" and "subjectification", taken from Bourdieu and Foucault respectively. According to E.P., Paul intended to create a "new habitus" (among his recipients) that consisted in a new experience of group and a new perception of the body. The religious experi-

ence of Paul is expressed bodily and fits well into the bodily, cognitive and physic experiences of Stoicism. On the other hand, the category of subjectification goes beyond the construction of the self and makes it possible to understand the practices that generate "technologies of the self".

E.P. discovers in Phil 3,4-11 a process of "Foucaultian subjectification". There, Paul describes how he himself has been taken up into Christ. His description reflects a radical change in his identity markers and underlines his self as having been taken over physically by Christ. The author summarizes this concept as "converted self". E.P.'s analysis of Phil 3,12–4,1 goes further and shows that the transmission process of the bodily and physical *pneuma* takes place in his *paraenesis*, i.e. at the transmission of his own "pneumatic habitus".

In Gal 1–2 and 6 E.P. discovers a "converted self" behind the "apostolic self"; this "converted self" is considered the recipient of Christ's revelation and is a result of a process of subjectification that shows God's authority over Paul. Both formulations (Phil 3,9 and Gal 2,20) reflect the "new Pauline habitus": the presence of the transforming *pneuma* in his body. In Gal 5 the transformative role of the *pneuma* is more direct than in Phil 3. The *paraenesis* in Gal 5,13–6,10 expresses the bodily transformation through the *pneuma*, which is the Pauline habitus that he intends to generate in his recipients.

In Rom 7,7–8,13 there is also a clear case of pneumatic transformation in which the purpose of the *paraenesis* is not only the definition of a "new habitus", but also its transmission to his readers. We finally find the explicit formulation of the Christian habitus in 1Cor 3,16: believers are the temple of God, the temple of the Holy Spirit. In fact, it is through one and the same *pneuma* that all baptized believers turn into a single body (1Cor 12).

Chapter Six summarizes the author's findings. The transmission and reception of the Pauline announcement are possible because both take place by means of the *pneuma*. In his announcement Paul was able to articulate his previous "habitus", the Jewish and the Greco-Roman: on the one hand, the monotheistic God's direct intervention in the Christ event, i.e. God's call transmitted to Paul through *pneuma* and, on the other hand, the complete human response that implies "ethical perfectionism", which Paul himself expresses by the passing away of his carnal body. The Stoic idea of "ethical perfectionism" implies the apocalyptic idea of the final fullfilment, but also receives a specific cosmological form that is the reception and transmission by the *pneuma*. It is at this point of the Pauline exposition that his habitus constitutes a new "Christian habitus".

Paul probably believed in the "oral effect" of writing letters; however, his writing practice went beyond this belief. For example, in 1Cor 5,3-5 he states his view of the problem as "present in the spirit" and he certainly meant "his *pneuma* literally being at work in Corinth" (207). His letter writing was, in fact, a bodily practice through which the *pneuma*

was transmitted to his addressees. Now we can understand better why the Pauline self (his apostolic self) feels really present in his letters.

Some concluding remarks. E.P.'s book is a fine example of philosophical exegesis that attempts to read Pauline missionary practice through modern categories, such a subjectification and habitus. His main thesis is double; on the one hand, he shows that the stoic framework, in particular Stoic cosmology, does not oppose the Pauline worldview. On the other hand, he demonstrates that the Pauline description of the *pneuma* as movement involving the self can correspond well to modern philosophical categories that describe a similar condition.

E.P.'s work sometimes moves daringly between "philosophical waters" and "exegetical shores", making their borders blurred. His approach is highly speculative, raising suspicions about his reading. In fact, his exegetical options sometimes are determined by his philosophical outlook, without following the whole Pauline argumentation; this is the case, for example, when he interprets the *pneuma* as material in 1Cor 15. His literalism in interpreting Pauline language could occasionally raise sensitive issues. For instance, should death in baptism (immersion in Christ's death) be metaphorically or literally interpreted? Engberg-Perdersen's contribution to Pauline studies will surely pose challenging questions, not only for Pauline scholars, but also for philosophers well-disposed towards interdisciplinary research.

Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta, 25
I-00187, Rome

Juan Manuel GRANADOS ROJAS

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Tutti i libri o i fascicoli che vengono inviati alla Direzione appaiono in questo elenco. Il fatto che vi figurino non implica alcun giudizio su di essi. Recensioni più ampie dei libri verranno fatte secondo il parere del Redattore.

I libri inviati alla Direzione che non sono stati chiesti direttamente per recensione non si restituiscono in nessun caso, anche se non potranno essere recensiti. Tutti i libri insieme con gli estratti di articoli inviati alla Direzione vengono trasmessi all'Editore dell' *Elenchus of Biblica* e vi appariranno secondo il giudizio dell'Editore.

I libri vanno inviati alla Direzione di *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico – Via della Pilotta, 25 – I-00187 Roma.

Diamond, A. R. Pete – **Stulman**, Louis (eds.), *Jeremiah (Dis)placed.* New Directions in Writing/Reading Jeremiah (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 529). New York – London, T&T Clark, 2011. xii-317 p. 16 × 23,5. £75

Donker, Gerald J. *The Text of the Apostolos in Athanasius of Alexandria* (The New Testament in the Greek Fathers 8). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xviii-372 p. 15 × 23

Dormeyer, Detlev, *Das Lukasevangelium.* Neu übersetz und Kommentiert. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2011. 302 p. 13,5 × 20,5. €24,90

Drawnel, Henryk, *The* Aramaic Astronomical Book *(4Q208-4Q211) from Qumran.* Text, Translation, and Commentary. Oxford, Oxford University Press, 2011. xvi-505 p. 24 × 32

Dunn, James D. G., *Jesus, Paul, and the Gospels.* Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. xx-201 p. 15 × 23. $21.00 – £13.99

Eastman, David L., *Paul the Martyr.* The Cult of the Apostle in the Latin West (Writings from the Greco-Roman World Supplements 4). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xx-238 p. 15 × 23

Ehrman, Bart D., *The apocryphal Gospels.* Texts and Translations. New York, Oxford University Press, 2011. xii-611 p. 16 × 24

Eidevall, Göran – **Scheuer**, Blaženka (eds.), *Enigmas and Images.* Studies in Honor of Tryggve N. D. Mettinger (ConB Old Testament Series 58). Winona Lake, Eisenbrauns, 2011. xxx-269 p. 15 × 22.5. $42.95

Elliott, Neil, *The Arrogance of Nations.* Reading Romans in the Shadow of Empire (Paul in Critical Contexts). Minneapolis, Fortress Press, 2010. xvi-223 p. 22,5 × 15. £14.99

Eng, Milton, *The Days of Our Years*. A Lexical Semantic Study of the Life Cycle in Biblical Israel (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 464). New York – London, T&T Clark, 2011. xvi-176 p. 16 × 24. £60.00

Ernst, Stephanie, *Segen – Aufgabe – Einsicht*. Aspecte und Bilder des Alterns in den Texten des Alten Israels (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 93). St. Ottilien, EOS Verlag, 2011. 252 p. 15 × 21. €29.95

Fabris, Rinaldo, *Il sigillo dell'Apostolo*. Commento breve alla 1 Corinzi (La Parola e la sua ricchezza 24). Milano, Paoline, 2011. 167 p. 13 × 21. €16,50

Fanin, Luciano (a cura di), *Nova et vetera*. Miscellanea in onore di padre Tiziano Lorenzin (Studi religiosi). Padova, Edizioni Messaggero, 2011. 380 p. 14 × 21. €36

Farelly, Nicolas, *The Disciples in the Fourth Gospel*. A Narrative Analysis of their Faith and Understanding (WUNT 290). Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. xiii-260 p. 15,5 × 23,5. €64

Feder, Yitzhak, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual*. Origins, Context, and Meaning (Writings from the Ancient World Supplement Series 2). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xii-309 p. 15 × 23

Fischer, Georg, *Der Prophet wie Mose*. Studien zum Jeremiabuch (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 15). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011. xiii-415 p. 17,5 × 2,5. Sfr 166,00 – €98

Fischer, Georg, *Die Anfänge der Bible*. Studien zu Genesis und Exodus (SBAB 49). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2011. 313 p. 14 × 20. €49.90

Frendo, Anthony J., *Pre-Exilic Israel, the Hebrew Bible, and Archaeology*. Integrating Text and Artefact (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 549). New York – London, T&T Clark, 2011. xii-120 p. 16 × 24. £65.00

Fried, Lisbeth S. (ed.), *Was 1 Esdras First?* An Investigation into the Priority and Nature of 1 Esdras (Ancient Israel and its Literature 7). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xii-287 p. 15 × 23.

García Moreno, Antonio, *La Neovulgata*. Precedentes y actualidad (Colección Teológica 47), Segunda edición. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2011. 471 p. 15.5 × 23.5

García Santos, Amador Ángel, *Diccionario del Griego Bíblico*. Setenta y Nuevo Testamento (Instrumentos para el estudio della Biblia 21). Estella, Editorial Verbo Divino, 2011. 936 p. 17,5 × 24

Gerhards, Meik, *Das Hohelied*, Studien zu seiner literarischen Gestalt und Theologischen Bedeutung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010. 577 p. 16 × 23. €78

Gilmour, Rachelle, *Representing the Past*. A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel (VTS 143). Leiden – Boston, Brill, 2011. xii-333 p. 16,5 × 24,5

Grabbe, Lester L. – **Lipschits**, Oded (eds.), *Judah Between East and West*. The Transition from Persian to Greek Rule (ca. 400–200 BCE) (Library of Second Temple Studies 75). London – New York, T&T Clark, 2011. xviii-317 p. 16 × 24. £75.00

Grant, Jamie A. – **Lo**, Alison – **Wenham**, Gordon J, (eds.), *A God of Faithfulness*. Essays in Honour of J. Gordon McConville on His 60th Birthday (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 513). New York – London, T&T Clark, 2011. xiv-221 p. 16 × 24. £65.00

Grätz, Sebastian, *Das Edikt des Artaxerxes*. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26 (BZAW 337). Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004. ix-343 p. 16 × 23,5

Gregory, Bradley, C., *Like an Everlasting Signet Ring*. Generosity in the Book of Sirach (Deuterocanonical and Cognate Literature 2). Berlin, De Gruyter, 2010. xvii-378 p. 16 × 23. €89.95

Gunkel, Hermann, *Israel and Babylon* The Babylonian Influence on Israelite Religion. Edited by K. C. Hanson. Cambridge, James Clarke & Co, 2011. xvii-78 p. 13 × 20,5. £18.00 – $38.00

Halvorson-Taylor, Martien A., *Enduring Exile*. The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible (VTS 141). Leiden – Boston, Brill, 2011. ix-230 p. 16 × 24,5. €97 – $137

Handy, Lowell K, (ed.), *Psalm 29*. Through Time and Tradition. Cambridge, James Clarke & Co, 2011. xii-147 p. 15 × 23. £18.00 – $38.00

Harvey, Bruce J., *YHWH ELOHIM*. A Survey of Occurrences in the Leningrad Codex and their Corresponding Septuagint Renderings. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 513). New York – London, T&T Clark, 2011. xx-252 p. 16 × 23.5. £65.00

Hebbard, Aaron B., *Reading Daniel as a Text in Theological Hermeneutics*. Cambridge, James Clarke & Co, 2011. xii-243 p. 15 × 23. £20.00 – $42.50

Henze, Matthias, *Hazon Gabriel*. New Readings of the Gabriel Revelation (Early Judaism and Its Literature 29). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xiii-219 p. 15 × 23

Herrmann, Wolfram, *Theologie des Alten Testaments*. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2004. 384 p. 16 × 24. €29 – SFr 50,70

Holmås,Geir Otto, *Prayer and Vindication in Luke-Acts*. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimating and Edifying Objective of the Lukan Narrative (Library of New Testament Studies 433). New York – London, T&T Clark, 2011. xvi-300 p. 15.5 × 24.5. £70.00

Hornsby, Teresa J. – **Stone**, Ken (eds.), *Bible Trouble*. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship (Semeia Studies 67). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xiv-355 p. 15 × 23

Horton, Dennis J., *Death and Resurrection*. The Shape and Function of a Literary Motif in the Book of Acts. Cambridge, James Clarke & Co, 2011. xvi-136 p. 15 × 23. £18.00 – $38.00

Hultgren, Arland, *Paul's Letter to the Romans*. A Commentary. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. xxvii-804 p. 16 × 23,5. $60.00 – £40.99

Humphreys, Colin J., *The Mystery of the Last Supper*. Reconstructing the Last Days of Jesus. Cambridge, Cambridge University Press, 2011. xiii-244 p. 14 × 21,5. £14.99 – $24.99

Hurtado, Larry W. – **Owen**, Paul L. (eds.), *'Who is this Son of Man?'* The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus (Library of New Testament Studies 390). London – New York, T&T Clark, 2011. xvi-191 p. 15.5 × 24.5. £70.00

Instone-Brewer, David, *Feasts and Sabbaths*. Passover and Atonement (Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament 2A). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. xviii-382 p. 17 × 24.5. $60.00 – £40.99

Iverson, Kelly R. – **Skinner**, Christopher W. (eds.), *Mark as Story*. Retrospect and Prospect (Resources for Biblical Study 65). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011. xii-309 p. 15 × 23

Jonker, Louis (ed.), *Historiography and Identity (Re)formulation in Second Temple Historiographical Literature*. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 534). New York – London, T&T Clark, 2011. 15 × 174 p. 16 × 24. £55.00

Joynes, Christine E. (ed.), *Perspectives on the Passion* (Library of New Testament Studies 381). London – New York, T&T Clark, 2007. xviii-206 p. 16 × 24

Karp, Jonathan – **Sutcliffe**, Adam (eds.), *Philosemitism in History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011. viii-348 p. 15 × 23. £16.99 – $26.99

Kavanagh, Preston, *The Shaphan Group*. The Fifteen Authors who Shaped the Hebrew Bible. Eugene, Pickwick Publications, 2011. xii-141 p. 15 × 22,5

Kazen, Thomas, *Issues of Impurity in Early Judaism* (ConB New Testament Series 45). Winona Lake, Eisenbrauns, 2010. viii-201 p. 15 × 22,5

Kvanvig, Helge S., *Primeval History: Babylonian, Biblical. and Enochic*. An Intertextual Reading (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 149). Leiden – Boston, Brill, 2011. xvi-610 p. 16,5 × 24,5

Le Donne, Anthony – **Thatcher**, Tom (eds.), *The Fourth Gospel in First-Century Media Culture* (Library of New Testament Studies 426). London – New York, T&T Clark, 2011. ix-283 p. 16 × 23,5. £65.00

Levering, Matthew, *Predestination*. Biblical and Theological Paths. Oxford, Oxford University Press, 2011. x-228 p. 14,5 × 22,5. £60.00

Levine, Amy-Jill, *A Feminist Companion to Patristic Literature* (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 12). London – New York, T&T Clark, 2008. xii-241 p. 15,5 × 23

Levy, Ian Christopher (ed. and trans.), *The Letter to the Galatians* (The Bible in Medieval Tradition). Grand Rapids, Michigan – Cambridge,

U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. xii-277 p. 15 × 22.5. $34.00 – £22.99

Lieb, Michael – **Mason**, Emma – **Roberts**, Jonathan (eds.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*. Oxford, Oxford University Press, 2011. xv-725 p. 17 × 25. £85.00

Liljeström, Kenneth (ed.), *The Early Reception of Paul* (Publications of the Finnish Exegetical Society 99). Helsinki, Finnish Exegetical Society, 2011. (5)-192 p. 14,5 × 20,5

Loader, William, *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality*. Attitudes towards Sexuality in the Writings of Philo and Josephus and in the Testaments of the Twelve Patriarchs (Attitudes towards Sexuality in Judaism and Christianity in the Hellenistic Greco-Roman Era). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. xii-476 p. 16 × 23,5. $65.00 – £43.99

Loader, William, *The Pseudepigrapha on Sexuality*. Attitudes towards Sexuality in Apocalypses, Testaments, Legends, Wisdom, and Related Literature (Attitudes towards Sexuality in Judaism and Christianity in the Hellenistic Greco-Roman Era). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. viii-571 p. 15,5 × 23,5. $65.00 – £43.99

Longenecker, Richard N., *Introducing Romans*. Critical Issues in Paul's Most Famous Letter. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2011. xxvii-490 p. 15 × 22,5. $40.00 – £26.99

Lundbom, Jack R., *Hebrew Prophets*. An Introduction. Minneapolis, Fortress Press, 2010. xiii-258 p. 15 × 22,5. £16.99

Magness, Jodi, *Stone and Dung, Oil and Spit*. Jewish Daily Life in the Time of Jesus. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. xv-335 p. 15 × 22,5. $25.00 – £16.99

Maréchal, Yvan, *Le livre d'Isaïe*. Ou l'expérience du salut (Parole et silence 13). Paris, Éditions Parole et Silence, 2011. 419 p. 15 × 23,5. €30

Maritano, Mario – **dal Covolo**, Enrico (a cura di), *Omelie sul vangelo di Luca*. Lettura origeniana (Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 28). Roma, LAS, 2011. 104 p. 16,5 × 23,5. €10

Maritano, Mario – **Sajovic**, Miran (a cura di), *Sacerdozio pagano e sacerdozio cristiano*. Roma, LAS, 2011. 243 p. 17 × 24.5. €19

Marx, Alfred, *Lévitique 17–27* (Commentaire de l'Ancien Testament IIIb.). Genève, Labor et Fides, 2011. 227 p. 17 × 24. SFr 42,00 – €30

Mascilongo, Paolo, *«Ma voi, chi dite che io sia?»* Analisi narrativa dell'identità di Gesù e del cammino dei discepoli nel vangelo secondo Marco alla luce della "Confessione di Pietro" (Mc 8,27-30) (AnBib 192). Roma, G&B Press, 2011. 418 p. 14,5 × 20,5. €34

BIBLICA

RIVISTA TRIMESTRALE
PUBBLICATA A CURA DEL PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO DI ROMA

Biblica esce quattro volte all'anno. Ogni fascicolo è di 160 pagine.
Per una spiegazione delle abbreviazioni usate in *Biblica* e per le istruzioni sui contributi da inviare alla rivista si veda "Editorial Instructions for Contributors" nella nostra edizione *on-line*: www.bsw.org/project/biblica.

Per i libri inviati in recensione, cf. "Libri ad Directionem missi", p. 635-639.
La Direzione non assume responsabilità per le opinioni espresse dai singoli autori.
Indirizzo della redazione:
Biblica – Pontificio Istituto Biblico – Via della Pilotta, 25 – I-00187 Roma
E-mail: biblica@bsw.org

AMMINISTRAZIONE

Il prezzo di abbonamento è di € 70,00
I volumi da 81 (2000) a 91 (2010) sono in vendita al prezzo di €70.00, oltre le spese postali.
L'*Indice Generale di Biblica* per gli anni 1920-1944 (Vol. 1-25); 1945-1969 (Vol. 26-50); 1970-1994 (Vol. 51-75) è in vendita al prezzo di €20,00 ognuno, oltre le spese postali.
La corrispondenza commerciale deve essere inviata all'amministrazione:

GREGORIAN & BIBLICAL PRESS
Piazza della Pilotta, 35 – 00187 Roma, Italia
Tel. (39) 066781567 – Fax (39) 066780588
E-mail: periodicals@biblicum.com
Conto Corrente Postale: IT 21 C 07601 03200 000034903005
Banca Prossima: IT 28 O 03359 01600 100000006102 Swift/Bic BCITITMX

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr. Chicago, IL 60606.
E-mail: atla@atla.com. *http://www.atla.com/*

MICHELE SIMONE, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa


Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare nel mese di gennaio 2012
da Arti Grafiche Picene - Pomezia (RM)

